

مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية

درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح



تصنيف

نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي

(٦٥٧ - ٧١٦هـ)

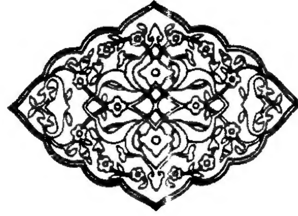
تحقيق

الدكتور أيمن محمود شحادة

تحقيق التراث (٦)

درء القول القبيح
بالتحسين والتقبيح

درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح



تصنيف

نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي

(٦٥٧ - ٧١٦هـ)

تحقيق

الدكتور أيمن محمود شحادة

تحقيق التراث (٦)

ح مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، ١٤٢٥هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية
الطوفي، سليمان بن عبد القوي
درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح / سليمان بن عبدالقوي
الطوفي؛ أيمن محمود شحادة .ـ الرياض، ١٤٢٥هـ.
٣٧٧ ص؛ ١٩×٢٧ سم
ردمك: ٦-٣٧-٨٩٠-٩٩٦٠
١ ـ العقيدة الإسلامية ٢- علم الكلام أ ـ شحادة، أيمن
محمود (محقق) ب ـ العنوان
ديوي ٢٤٠ ١٤٢٥/٦٠٨٧

رقم الإيداع: ١٤٢٥/٦٠٨٧
ردمك: ٦-٣٧-٨٩٠-٩٩٦٠

الطبعة الأولى
١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م

مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية
ص . ب ٥١٠٤٩ الرياض ١١٥٤٣
هاتف: ٤٦٥٢٢٥٥ فاكس ٤٦٥٩٩٩٣

طباعة


الدار العربية للموسوعات
الحازمية - مفرق جسر الباشا - سنتر عكاوي - ط1 - بيروت - لبنان
ص.ب: 511 الحازمية - هاتف: 00961 5 952594 - فاكس: 00961 5 459982
هاتف نقال: 00961 3 388363 - 00961 3 525066 - بيروت - لبنان
الموقع الإلكتروني: www.arabenchouse.com البريد الإلكتروني: info@arabenchouse.com

المحتويات

فهرس السور المفسَّرة في الفصل السادس

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسوله ربِّ يسِّر وأعِن

شُكــــر

مُذ علمتُ بكتاب "درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح" لنجم الدين الطوفي، وأنا أستحْيِن الفرصَ للتفرّغ له بالتحقيق والعناية، لِما للكتاب من أهمّيّةٍ وطرافةٍ. ولقد أمكن ذلك أخيراً وتَيسَّر، بتوفيق الله تعالى، ثمّ بفضل تَشَرُّفي بالحصول على منحة "مؤسّسة الملك فيصل – أمير ويلز تْشِيفنِنْج"، واستضافةِ مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلاميّة لي باحثاً زائراً. وذلك للشطر الأكبر من عام ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

وإنّه لحقيقٌ أن أتقدّم لمؤسّسة الملك فيصل الخيريّة وللهيئة القائمة على منحة "أمير ويلز تْشِيفنِنْج" بجزيل الشكر والامتنان على رعاية هذا المشروع. وأخصُّ بذلك صاحبَ السموّ الملكي الأمير خالد الفيصل المدير العامّ لمؤسّسة الملك فيصل الخيريّة، وصاحبَ السموّ الملكي الأمير تركي الفيصل رئيس مجلس إدارة مركز الملك فيصل، وسموَّ الأمير بندر بن سعود بن خالد نائب المدير العامّ لمؤسّسة الملك فيصل، والأستاذَ الدكتور يحيى محمود بن جنيد الأمين العامّ لمركز الملك فيصل. وكذلك لَقِيتُ كلَّ العون والكرم وحُسن الضيافة مِن كافّة الأخوة القائمين على المركز والعاملين فيه. فكانت لهم أيدٍ في هذا العمل، مشكورين.

د. أيمن محمود شحادة
الرياض ٢٧ شوّال ١٤٢٤
٢٢ كانون الأوّل ٢٠٠٣

مقدمة

كتاب "درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح"، الذي صنَّفه نجم الدين الطوفي في سنة ٧٠٨/١٣٠٨–١٣٠٩،[١] هو، في موضوعه العامّ ومضمونه، من أهمّ كتبه على الإطلاق. فهو مصنَّفٌ فريدٌ في مبحث التحسين والتقبيح، وهو موضوعه العامّ؛ لم أجد سواه أُفرِد في هذا الموضوع بين مصنَّفات أهل السنّة. وإن كانت ثمّة رسائل قصيرةً فيه لبعض الزيديّة.[٢] والمعتاد، كما سيأتي، أن ترِد هذه المسألة بوصفه مبحثاً في كتب أصول الدين وأصول الفقه. أمّا كتاب الطوفي هذا، فيبحث في أصل المسألة وفروعها في أصول الدين وأصول الفقه وفروعه. والظاهر أنّه لم يَسبِق أن ضُمِّن كتابٌ واحدٌ كلَّ هذا ومثلَ هذا التنويع في المواضيع؛ فيكون كتاب الطوفي ممثِّلاً فريداً وجامعاً لأقوال جمهور أهل السنّة في المبحث، ومرجعاً لمعظم فروعه. وممّا يُعَدّ لهذا الكتاب أيضاً ندرةُ الفصولِ المفرَدة في كتب الفقه في تعلُّق مسألة التحسين والتقبيح بالفروع الفقهيّة، وهو موضوع الفصل الرابع من الكتاب.

كذلك، يُضَمِّن الطوفي كتابَه جزءين طويلين في مسألة القدر، هما أيضاً ذوا أهمّيّةٍ. ففي الأوّل، يردّ على كلامٍ للمعتزلة في معارَضة أهل السنّة في مسألة القدر وفي إثبات الاختيار المستقلّ للإنسان، خصوصاً كلام أبي الحسين البصري المعتزلي. ثمّ يورِد رسالةً في القدر منسوبةً إلى الحسن البصري، أوردها القاضي عبد الجبّار المعتزلي في كتاب "طبقات المعتزلة"، وهي موافِقةٌ لأصول المعتزلة. ويردّ الطوفي عليها ردّاً طويلاً

(١) ذكر التاريخ في: درء القول القبيح ٢٢٣.

(٢) منها "البرهان الصحيح في مسألة التحسين والتقبيح"، لإسماعيل بن القاسم المتوكّل على الله (ت١٠٨٧)، مخطوطٌ (الجامع الكبير، صنعاء، رقم ٦٧٢)؛ و "التحسين والتقبيح"، للحسن بن أحمد الجلال اليمني (ت ١٠٨٤)، مخطوطٌ (لايدن، بْريل ٦٠٦). وراجع أيضاً كتاب "عِقد اللآلي في الردّ على أبي حامدٍ الغزالي"، للإمام يحيى بن حمزة العلوي (ت ٧٤٩)، في مسألتي التحسين والتقبيح وأقوال الزيديّة في الصحابة

مفصّلاً. والظاهر أنّه الأوّل من أهل السنّة الذي اهتمّ بهذه الرسالة وردّ عليها مثل هذا الردّ؛ والغالب أنّه الوحيد. يقول: "أَعرَضَ الناسُ، فيما عَلِمنا، عن مُعارَضَتِها لأمرٍ ما، مع أنّ الرسالة هائلةٌ في بابها، والجواب عنها مُتَعيّنٌ؛ إذ قد تَضَمَّنَت كلَّ حججِ القدريّة في المسألة، أو جُلَّها".(١)

ثمّ يُفرِدُ الجزءَ الأخير من الكتاب في إيراد الأدلّة النقليّة في إثبات القدر. فيستقرئ أوّلاً جميعَ الآيات القرآنيّة في ذلك، على ترتيب السور، ويفسّرها بما يلائم الموضوع. فيكون هذا القسم من الكتاب تفسيراً موضوعيّاً نادراً في بابه. ويردّ، بعد ذلك، على استدلالات المعتزلة من آي القرآن. ثمّ يورد بعضَ الأحاديث في إثبات القدر، بعضها بأسانيد متّصلةٍ.

فهذه أقسام الكتاب الرئيسة وبعض وجوه أهمّيّته باختصارٍ. وننظر فيما يلي مِن هذه المقدّمة في بعض أهمّ الأفكار والمسائل التي وردَت فيه، مشيرين إلى سياقها التاريخيّ. ولربما تعرّضنا لبعضها بنوعٍ من النقد، مع التزام الموضوعيّة والتجرُّد قدر المستطاع. ثمّ نورد نبذةً في ترجمة الطوفي، ووصفاً لأصل الكتاب المخطوط ومنهج التحقيق.

أوّلاً: مسألة التحسين والتقبيح

مسألة التحسين والتقبيح من أمّهات المسائل الإسلاميّة، عنها تشعّبت فروعٌ كثيرةٌ كانت مدار بحثٍ وخلافٍ طويلين في علومٍ وفنونٍ عدّةٍ. وهذا المبحث يشمل عدداً من المسائل، بُحِثَت في العصر الحديث ضمن نظريّة الأخلاق، أو الفلسفة الخُلُقيّة. ولم يكن هذا الخلاف، في مجمله، عقيماً قائماً على التعصُّب واللِداد، كما هو القول المبتذل الشائع هذه الأيّام. بل كان أن نتج عن هذا البحث والخلاف خلال القرون الأولى من تاريخ الحضارة الإسلاميّة تراثٌ غنيٌّ من النظر في الأخلاق، هو أهمّ ما ظهر في هذا المجال في تاريخ البشريّة وأغناه، بين عصر الفلسفة اليونانيّة القديمة وعصر الحداثة. وكان للمتكلّمين والمشتغلين بأصول الفقه، خصوصاً الشافعيّة والأحناف منهم، وفلاسفةِ الإسلام، دورٌ رئيسٌ في هذه النهضة.

(١) درء القول القبيح، ٢٠٧.

أمّا الموضوع الرئيس لمبحث التحسين والتقبيح، فالبحث في تقييم الأفعال من حيث هي حَسنةٌ أو قبيحةٌ، وفي معنى هذه الألفاظ، والنظريّة المعرفيّة التي يُستنَد عليها في معرفة حقائق هذه الأحكام والقيم، وما يترتّب عليها من أحكامٍ ومفاهيم عامّةٍ أخرى، كالوجوب والتكليف والاستحقاق، وأمورٍ أخرى تختلف من نظريّةٍ إلى أخرى. ومبحث التحسين والتقبيح في العادة من مباحث علم أصول الدين وعلم أصول الفقه؛ ولكلٍّ من العلمين فروعه في هذا المبحث.

أمّا في علم أصول الدين، والإلهيّات عموماً، فلمبحث التحسين والتقبيح موضوعان رئيسان:

الأوّل هو الفِعلُ الإلهيّ، خصوصاً من حيث تَعلُّقه بالإنسان، وبالمخلوقات المدرِكة عموماً. فيدخل فيه كون اللهِ خالقاً وقادراً ومُريداً ومكلِّفاً ومثيباً ومعاقِباً ورحيماً وغفوراً وعادلاً وصادقاً، وغير ذلك من الصفات المتعلّقة بالفعل. وفيه كذلك بحثٌ في طبيعة الشرّ، وكيفيّة دخوله في الخلق، وعلاقته بخيريّة الخالق.

أمّا الموضوع الثاني، فهو البحث في الفِعل الإنسانيّ بنحوٍ كلّيٍّ، من حيث طبيعته وما فيه من الإرادة والاختيار، وعلاقته بالقدرة والعلم الإلهيّين، وما يسري على الفِعل الإنسانيّ من أحكامٍ عامّةٍ، وعلاقته بالخطاب الإلهيّ وبالمعاد.

أمّا في علم أصول الفقه، فمبحث التحسين والتقبيح مبحثٌ تأسيسيٌّ؛ إذ عليه يعتمد إنشاءُ كثيرٍ من الأدلّة والمناهج الفقهيّة العامّة ونقدُها. ومن المسائل التي تدخل فيه في هذا العلم طبيعة الأحكام الشرعيّة والتكليف، والبحث في جواز تعليل الأوامر والنواهي في الخطاب الإلهي، وغيرها.

ويُجمِل الطوفي غايته من الكتاب في قوله، "قد وضعتُ هذا الكتاب لأبيّن فيه فسادَ ذلك الأصل، وما بُني عليه من الأصول، وأنّ لا حاصل له ولا محصولٌ". (١) فيورِد في الجزء الأوّل مقدّمةً كلّيّةً في أصل الموضوع. ثمّ يقول في خاتمته: "وحيث انتهى الكلامُ على التحسين والتقبيح، [...] فلنردفه بذكر جملةٍ من فروعه في أصول الدين والفقه وفروعه. وإنما نذكر منها ما تيسّر وحضر. إذ لو التزمنا الحصرَ، لزمَنا الحَصَرُ". (٢) (أي

(١) درء القول القبيح، ٦٨.

(٢) درء القول القبيح، ٩٥.

العيّ وضيق الصدر). فيبدأ بعلم أصول الدين، ويجمع في الجزء الثاني معظمَ فروع مبحث التحسين والتقبيح فيه. وكأنّه يستقرئها استقراءً من كتب الكلام. إذ هي على الترتيب المعتاد؛ مسألة وجوب النظر في البداية، ثمّ مسائل تتعلّق بالصفات والأفعال الإلهيّة، وهكذا. ويجعل الجزءَ الثلث من الكتاب في فروع مبحث التحسين والتقبيح في أصول الفقه، والرابعَ في فروعه في الفروع الفقهيّة.

مقدّمةٌ في طبيعة العقل وفعله

يذكر الطوفي المعقدَ الرئيس للخلاف في مسألة تحسين العقل وتقبيحه في مقدّمة كتابه، حيث يقول:

إنّ الله سبحانه أحسنَ خَلْقَ الإنسانِ بما ركّب فيه من العقل وعلّمه من البيان. ثمّ كلّفه بما وَجّه من التكاليف إليه. وجعل عقلَه سبباً إلى فهم ذلك، وعوناً عليه. فوظيفةُ العقل في الوجود الإرشادُ، لا الحكم على الربّ والعباد. وبه يُعرَف الحَسَنُ عُرفاً وشرعاً من القبيح، لا أنّه موجِبٌ للتحسين والتقبيح.(١)

فلذا، اختار المؤلّفُ، قبل الشروع في مسألة تحسين العقل وتقبيحه، أن يبدأ بموضوع العقل، حقيقته ومكانه من الجسد وفعلِه؛ ويناقش الأقوالَ الرئيسة في هذه المسائل. أمّا حقيقة العقل، فيميل إلى قولين فيها. الأوّل أنّ العقل علومٌ ضروريّةٌ كلّيّةٌ؛ فتخرج عنه العلوم النظريّة، والعلوم بالمحسوسات، وهي علومٌ جزئيّةٌ حاصلةٌ في غير العقلاء، كالمجانين والبهائم.(٢) والثاني، وهو الذي يُرَجِّحه الطوفي، تعريف الحارث المحاسبيّ للعقل بأنّه "غريزةٌ طبيعيّةٌ يُتوصّل بها إلى المعرفة، لا أنّه نفس تلك العلوم".(٣) أمّا مكان العقل، فيرجّح الطوفي أنّه الدماغ، لا القلب.(٤) ثمّ يقول في فِعل العقل:

هو الإرشاد والهداية إلى الصواب، إذا خلا عن معارضٍ، من غلبةِ هوىً، أو فسادٍ في مزاجه، ونحو ذلك. والدليل عليه ما تواترت به آيُ القرآن، من قوله تعالى، ﴿إنّ في

(١) درء القول القبيح، ٦٧.

(٢) درء القول القبيح، ٧٢.

(٣) المحاسبي، العقل، ١٧، وما يليه.

(٤) درء القول القبيح، ٧٨.

﴿ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾، ﴿لأُوْلِي الأَلْبَابِ﴾. ولو لم يكن العقل هادياً ومرشداً إلى الصواب والحقّ، لما كان لتخصيص العقلاء بهذا الخطاب معنىً، ولما كان بينهم وبين البهائم فَرقٌ، ولما قامت حجّةُ الله على ابن آدم؛ لأنّه بالعقل يَفهم خطابَ التكليف، فتتحقّق منه الطاعةُ والمعصيةُ، فيَحقّ له الثوابُ، وعليه العقابُ.(١)

وهذه الفقرة هي بيت القصيد في هذه الفصول التمهيديّة للكتاب، في موضوع العقل؛ إذ فيها يشير إلى أنّ وظيفة العقل الرئيسة فهْمُ خطابِ التكليف، وإن كان الطوفي لا يؤيِّد ذلك بالأدلّة. أمّا البحث في حقيقة العقل ومكانه في هذا السياق، فلا يبدو وثيقَ الصلة بموضوع التحسين والتقبيح، ولا ضرورياً في استنتاج الطوفي بخصوص فِعل العقلِ. لكنّ فكرة البدء بالبحث بموضوع العقل، قبل البحث في تحسين العقل وتقبيحه، هي فكرةٌ موفَّقةٌ من حيث المبدأ. ومن الممكن التوسُّع بها بما يناسب الموضوعَ حتى تكون له مقدّمةً لائقةً في نظرية المعرفة.

كلام الطوفي في أصل التحسين والتقبيح

ولنبدأ بذكر مصادر الطوفيّ في موضوع التحسين والتقبيح. أمّا كتب أهل السنّة في الموضوع، فله اطّلاعٌ واسعٌ عليها. وهذا جليٌّ من الأقوال وأسماء الكتب التي يوردها. فمِن مصادره الرئيسة كتابٌ لابن بَرهان الشافعيّ الأشعريّ، يسمِّيه "كتاب الاعتصام"؛ لم أجد له ذكراً في أيّ مكانٍ آخر.(٢) وأكثر ما ينقل الطوفي عن هذا الكتاب نُقول ابن بَرهان عن أصحاب المذاهب المختلفة، بما فيهم المعتزلة وأهل السنّة، لا أقواله هو؛ فالجديد في كلام ابن بَرهان المنقول قليلٌ. وللطوفي كذلك عنايةٌ بكتب فخر الدين الرازي، فيحيل إلى "نهاية العقول" و"المحصَّل" و"الأربعين" في أصول الدين، وإلى

(١) درء القول القبيح، ٧٨.

(٢) وابن برهان هذا هو أحمد بن علي بن محمد بن برهان الأصولي (ت ٥١٨). كان أوّلَ أمره حنبلياً، وتفقّه على أبي الوفاء بن عقيل؛ ثم تحوّل إلى المذهب الشافعيّ، ودرس على الشاشيّ والغزالي والكيا الهرّاسي. يذكر المترجمون له مصنّفاتٍ في أصول الفقه، ليس من بينها "الاعتصام" (راجع: السبكي، الطبقات، ٦، ٣٠-٣١؛ ابن كثير، البداية، ١٢، ٢٠٨). وبدر الدين الزركشي كذلك يُكثر من الإحالة إلى كتابين آخرَين له، هما الأوسط والوجيز (راجع فهرس الأعلام في البحر المحيط).

"المحصول" في أصول الفقه. كما ينقل عن أتباع الرازي، وعن كتاب لسيف الدين الآمدي، لم يعيِّنه، لكنّه يقول: إنّه لم يجد تحقيقاً في الموضوع كما عند القرافيّ في شرحه للمحصول في أصول الفقه. (١)

وينقل في الجزء الأوّل من هذا الكتاب أقوالاً كثيرةً للأشاعرة والمعتزلة، سواءٌ سمّي أصحابها أو لم يُسمّ. والظاهر أنّ بعض هذه الأقوال مأخوذٌ عن كتب أصحابها مباشرةً. غير أنّ نقوله عن المعتزلة خاصّةً، كما يظهر، مأخوذةٌ في معظمها من غير مصادرهم. ولا شكّ، كما هو جليٌّ في الجزء الخامس من كتابه، من استعماله كتابَ "طبقات المعتزلة" للقاضي عبد الجبّار؛ وإن كان قليل لنفع في موضوع التحسين والتقبيح. وأُرَجِّح أنّه اطّلع على كتابٍ في الكلام لأبي الحسين البصري المعتزلي، ونقل منه مباشرةً.

لكنّ فهماً أتمّ لمصادر الطوفي وثقافته وسعة اطّلاعه قد يتيسّر بنشر المزيد من كتبه في أصول الدين. أمّا الظاهر من كتابه هذا، كما سيأتي ببعض التفصيل، فهو أنّ معرفته بكلام المعتزلة في موضوع التحسين والتقبيح عاديّةٌ؛ أي لم تتجاوز الحدود المعتادة بين جمهور أصوليّي أهل السنّة، إلاّ النادر ممّن كان ذا مَزيد اطّلاعٍ وشغَفٍ بالبحث. ففي هذه المعرفة قصورٌ من بعض النواحي. أمّا الفلسفة، فمع أنّ الطوفي أشار في مقدّمة كتابه إلى أنّه سيردّ على القول بالتحسين والتقبيح العقليّين، الذي "كان أشدّ الناس اعتماداً عليه أهلُ الفلسفة والاعتزال"، فإنّه قليلاً ما يتعرّض لأقوال الفلاسفة في هذا الكتاب. ومِن الصعب علينا تقدير مدى معرفته بالفلسفة من هذا القليل؛ ولا إخاله متعمّقاً.

وإذ انتقلنا إلى ذكرِ الأقوال الرئيسة في مفهومَي الحُسن والقبح، فلنذكر أوّلاً ما يورده الطوفيّ. يقول نقلاً عن ابن بَرهان:

مذهب أهل الحقّ من جميع أصحابنا أنّ الحَسَن والقبيح يُعرَفان بالشرع. فلا حَسَنَ إلاّ ما حَسَّنه الشرعُ، ولا قبيح إلاّ ما قبّحه الشرعُ. وخالفَنا في ذلك جميعُ المعتزلة والخوارج والروافض والكرّاميّة والبرهمة والتناسخيّة والثنويّة (زاد غيرُ [ابن بَرهان]: "واليهود والنصارى")، وقالوا: "بالعقل يُعرَف حُسنُ الأشياء وقبحُها". ومِن مذهبهم

(١) درء القول القبيح، ٨٣؛ وراجع: القرافي، نفائس الأصول، ١، ٢٨٠ وما يليها.

أنّ الحُسنَ وصفٌ ذاتيٌّ للحَسَن، والقبحَ وصفٌ للقبيح كذلك؛ والشرع إن وَرَد بتحسينٍ أو تقبيحٍ، فهو مخبِرٌ عن حُكم العقلِ بذلك، وأمَرَنا الاحترازَ عمّا قبّحَه.(١)

فها هنا إشارةٌ إلى ثلاثة أمورٍ قال بها المعتزلة. الأوّل كون الحُسن والقبح وصفين ذاتيّين للأفعال. الثاني كون العقل قادراً على معرفة هاتين الصفتين في الأفعال. والثالث أنّ الشرع مخبِرٌ عن حكم العقل بذلك، ومؤكّدٌ له. أمّا القولين الثاني والثالث، فللمعتزلة فيهما تفصيلٌ يذكره الطوفي؛ وسيأتي.

أمّا القول الأوّل، وهو ما درَج أصوليّو أهل السنّة على إيراده والاعتراض عليه، فهو أنّ الحُسن والقُبح وصفان ذاتيّان للأفعال، أي يتعلّقان بذات الفعل؛ وذاتُه ماهيّته. لكنّ المعتزلة في الحقيقة اختلفوا في هذا الأمر وتناقشوه بينهم. أمّا معظم المعتزلة البغداديّين، ومنهم أبو القاسم الكعبيّ (ت ٣١٩)، فقد أخذوا بهذا المذهب الذاتيّ في التحسين والتقبيح.(٢) فقالوا مثلاً: إنّ الكذب قبيحٌ لِذات كذبيّته، أي لكونه كذباً، لا لأيّ اعتبارٍ آخَر. وكذلك القتل، بكلّ أنواعه وظروفه وأسبابه وغاياته ونتائجه، قبيحٌ عقلاً، قُبحاً ذاتياً لكونه قتلاً؛ ولا يَحسُن لشيءٍ. والصدق وإنقاذ الغريق حَسَنان لكونهما صدقاً وإنقاذاً لإنسانٍ من الهلاك.

أمّا جمهور المعتزلة البصريّين – وهم معظمُ المعتزلة، وأصحاب المذهب الذي عَمَّر زمناً أطول، ولهم تصانيف أوسع انتشاراً وأكثر تعمّقاً وتحقيقاً من تصانيف البغداديّين – فكان لهم كلامٌ آخر، ليس على بساطة كلام البغداديّين في الموضوع. فهم لا يقولون بأنّ الفعل يقبح أو يحسُن لذاته،(٣) بل لوجوهٍ وقع الفعل عليها. إذ عدا عددٍ قليلٍ من صنوف الأفعال، كالكذب والظلم اللذين يقبُحان دوماً على الإطلاق، فلا بدّ للأفعال من تحقّقِ وجوهٍ فيها ليُحكَم عليها بالحُسن والقبح؛ كالإيلام مثلاً يقبُح متى تحقّقَت فيه شروطٌ، منها أن لا يُؤدّي إلى منفعةٍ زائدةٍ أو دفع ضررٍ أو ما إلى ذلك.(٤)

(١) درء القول القبيح، ٧٩.

(٢) أبو رشيد، المسائل، ٣٥٧.

(٣) راجع مثلاً: عبد الجبّار، المغني، ٦/ ١، ٧٧–٨٠.

(٤) راجع مثلاً: عبد الجبّار، المغني، ١٣، ٢٩٨.

والظاهر أنّ الطوفيّ لم يتنبّه لهذه المسألة؛ وإن كان يَذكُر تعريفاً، أورده بعضُ المعتزلة، فيه إشارةٌ إلى ذلك، وهو: "لحَسَن هو الفعل العاري عن وجوه القبح". لكنّه عدَّه دوريّاً، وتركه.(١) ولعلّ أوّل من تنبّه لهذا المذهب من أهل السنّة، فلم يقتصر كلامُه على مذهب التحسين والتقبيح الذاتيّين، هو فخر الدين الرازي؛ إذ يقول في المطالب العالية:

واعلم أنّ جماعةً عظيمةً من أصحاب أبي الحسن الأشعري رحمه الله احتجّوا على إبطال القول بتحسين العقل وتقبيحه بأن قالوا: "لو قَبُح القتل لذاته، لوجب أن يقبُح كلُّ قتلٍ، وكان يجب أن يقبح القتل على سبيل القصاص. ولو حَسُنت المنفعة لذاتها، لحَسُنت كلُّ منفعةٍ ولذّةٍ، فكان يجب حُسن الزنا واللواطة. ولمّا لم يكن الأمر كذلك، علمنا أنّ القول بأنّ الحَسن حَسنٌ لذاته، وأنّ القبيح قبيحٌ لذاته، قولٌ باطلٌ".

وقالت المعتزلة: "هذا الكلام غير واردٍ علينا. لأنّا لا نقول: "إنّ الحَسن إنما كان حَسناً لذاته، وإنّ القبيح إنما كان قبيحاً لذاته". وإنما نقول: "إنّ الحَسن يحسُن لوجوهٍ عائدةٍ إليه؛ وإنّ القبيح إنما يقبُح لوجوهٍ عائدةٍ إليه". [...]

فالمعتزلة قالوا: "نحن لا نقول: "إنّ المقتضي للقُبح في القتل كونه قتلاً فقط". وإنما المقتضي مجموع أمورٍ: وهو كونه ألماً واقعاً، لا لأجل جنايةٍ سابقةٍ، ولا لأجل عِوَضٍ لاحقٍ. وكذا القول في سائر الأشياء الحَسنة والقبيحة".

فظهر بهذا أنّ الذين عوّلوا على هذه الحجّة في إبطال كلام المعتزلة لم يعرفوا مذهبهم، ولم يحيطوا بمقالتهم.(٢)

وأورَدَ الطوفي عن المعتزلة كلاماً آخَرَ؛ فقال: "والتحقيق [...] أنّ مذهب المعتزلة أنّ الفعل إن اشتمل على مصلحةٍ خالصةٍ أو راجحةٍ، اقتضى العقلُ أنّ اللهَ سبحانه

(١) درء القول القبيح، ٨٠. وليس بالضرورة دوريّاً. إذ كان الحريّ أن يُسأل عن تعريف وجوه القبح، وعن تعريف القبيح. ويَبعُد أن يَعكِس المعتزليُّ التعريفَ، فيعرِّف القبيح "بالفعل الخالي عن وجوه الحُسن"؛ إذ ليس هذا هو القبيح عندهم. بل الأليق بأصولهم تعريفُ القبيح بما اشتَمَل على وجوه القبح، والتمسُّكُ بكون هذه الوجوه معلومةً علماً ضروريّاً، فلا تُعرَّف.

(٢) الرازي، المطالب، ٣، ٣٣٨-٣٣٩.

طلبَه. وإن اشتمل على مفسدةٍ خالصةٍ أو راجحةٍ، اقتضى العقلُ أنّ اللهَ سبحانه طَلَب تركَه". وقال: "ثبت من مذهبهم ربطُ المدح والذمّ والثواب والعقاب بالمصالح والمفاسد، وأنّ العقل اقتضى ذلك وأدركَه جزماً".(١) ولو تأمّلنا في هذا النقل، لوجدنا فيه إشارةً إلى مفهومٍ للحُسن والقبح مغايرٍ للمفهوم الذاتيّ الذي ذكره الطوفي سابقاً، ولمفهومه المتعلّق بالوجوه؛ إذ هنا يربط مفهومي الحُسن والقُبح باعتبار المصالح والمفاسد. فإذا اشتَمل فِعلٌ ما على مصلحةٍ خالصةٍ أو راجحةٍ، فهو حَسَنٌ. وإذا اشتَمل على مفسدةٍ، أي مضرّةٍ، خالصةٍ أو راجحةٍ، فقبيحٌ. ومعنى "اشتَمَل" ها هنا أي: "أدّى إلى"، بنحوٍ أو بآخَر، مباشرةً أو بواسطةٍ. فيُقيَّم الفعلُ هكذا بأثره، أي بتأديته إلى نفعٍ أو ضررٍ. وهذا غير القول بتحسين الأفعال وتقبيحها في نفسها، سواءٌ كان هذا عائداً إلى ذات الفعل، أي ماهيّته، أو إلى الوجوه التي حدث عليها، دون تعلُّقِ حُسنه أو قُبحه بنتائجه من حيث هي، أي كونها مصلحةً أو مفسدةً.(٢) فالمذهب الثاني، وهو ثانويٌّ عند المعتزلة، نَفعيٌّ.(٣) والمذهب الأوّل متعلّقٌ بالفعل نفسه.

والطوفيّ يورِد عن ابن بَرهان ما يدلّ على التنبُّه لهذه التفرقة المهمّة. فيقول: إنّ المعتزلة قالوا: "القبح إمّا محرَّمٌ لنفسه، كالكذبِ وكُفرِ النعمة، أو لكونه تركَ واجبٍ، كتَركِ العبادات، أو لكونه مفسدةً مخالِفةً للعقل، كالزنا ونحوه".(٤) لكنّ الحقّ أنّه، كجمهور أصوليّي أهلِ السنّة قبله، لم يولِ هذه التفرقة ما تستحقّه من العناية.

ثمّ أورَد الطوفيُّ، عن ابن بَرهان، تقسيماً للمعتزلة في إدراك العقل للحُسنِ والقُبحِ. فقال:

إنّ الحُسنَ والقبح منه [١] ما يدرِكه العقلُ ضرورةً، كحُسنِ العدل والصدق النافع، [...] وكقبح الظلم، والكذب. [...] ومنه [٢] ما يدرِكه نظراً، كحُسن

(١) درء القول القبيح، ٨٣.

(٢) ولا خلاف في أنّ معظم الأفعال التي يعدُّها المعتزلة البصريّون حسنةً مشتمِلةٌ فعلاً على مصلحة؛ والعكس صحيحٌ.

(٣) وراجع كلام عبد الجبّار في هذه الثنائيّة عند المعتزلة (المغني، ١٤، ٣٤-٣٦).

(٤) درء القول القبيح، ٨٣-٨٤.

الصدق الضارّ، وقبحِ الكذب النافع، لتعارُض المصلحة والمفسدة فيه؛ فيُنظَر في أيّهما أرجَح، بخلاف الأوّل، فإنّه ضروريٌّ لتمحُّضِ مصلحتِه. [...] ومنه [٣] ما لا سبيل للعقل إلى إدراكه بدون التوقيف، كحُسن العبادات، كالصلاة والزكاة، وقبح المحرَّمات النافعة، كالخمر ونحوها [...] وذلك هو حظّ النبوّات.(١)

وهذا فعلاً ما قال به جمهور المعتزلة البصريّين. لكن يلزمه تعديلٌ بسيطٌ؛ وهو أنهم قالوا: إنّ حُسن الصدق الضارّ وقُبح الكذب النافع يُدركان نظراً لأنّه حصلت فيهما وجوهٌ متعارضةٌ، لا لأنّ المصلحة والمفسدة تعارَضتا فيهما؛ إذ حُسن الصدق عندهم ليس عائداً إلى نفعه. ونَقلُ الطوفيّ هذه القسمةَ عن المعتزلة أصحُّ مِن نقلِه السابق، مِن أنّ "الشرع إن وَرَد بتحسينٍ أو تقبيحٍ، فهو مخبِرٌ عن حُكم العقلِ بذلك، وأمَرَنا الاحترازَ عمّا قبّحَه".

ويشير الطوفيّ إلى أمرٍ حقيقٍ بالاهتمام، وإن كان لم يُوفِّه حقّه من البحث. وذلك أنّه يقول: إنّ "مذهب القائلين بالتحسين والتقبيح أنّ العقل موجِبٌ وحاكمٌ".(٢) وهذه تفرقةٌ جدّ مهمّةٌ؛ إذ حاكميّة العقل تعني كونه مصدراً للأحكام على الأفعال بالحُسن أو القُبح؛ كأن يقال: "الكذب قبيحٌ". أمّا إيجاب فِعلِ بعضِ الأفعال الحَسنة وتَركِ بعضِ الأفعال القبيحة، فليس بالضرورة ناتجاً عن هذه الأحكام. أي إنّ زيداً إن سَلَّم أنّ الكذب قبيحٌ، فقد لا يُسلِّم أنّه ينبغي عليه أن لا يَكذِب. بل هناك مَن أنكَر التلازُمَ بين الحُكم والإيجاب، وهناك من أثبته. وممّا قد يُحتَجّ به في إنكاره أنّه ليس كلّ ما قال المعتزلةُ، "إنّ العقل حَكَم بقُبحِه"، واجبُ التركِ. بل الإيجاب زائدٌ على الحُكم، وثبوته محتاجٌ إلى أمرٍ غير مجرَّدِ الحكم بالحُسن أو القُبح.

أمّا جمهور أهل السنّة، فمذهبهم يُعرَف بمذهب التحسين والتقبيح الشرعيّ؛ وهو، كما ينقل الطوفي عن ابن بَرهان، "أنّ الحَسَن والقبيح يُعرَفان بالشرع؛ فلا حَسَن إلاّ ما حَسَّنه الشرعُ، ولا قبيح إلاّ ما قبّحه الشرعُ". أو قول الطوفي نفسه، "مذهبنا: الحَسَنُ ما وَرَد به الشرعُ اقتضاءً لفعله وإثناءً على فاعله؛ فيتناول الواجبَ والمندوبَ؛ والقبيحُ

---

(١) درء القول القبيح، ٨٤.

(٢) درء القول القبيح، ٨١.

ما وَرَد به الشرعُ اقتضاءً لتركه وذمّاً لفاعله؛ فيتناول الحرامَ والمكروهَ".(١) ومَدار عبارات الأصوليّين على أصلٍ واحدٍ، وإن اختلفت اختلافاتٍ بسيطةً، كأن يُجعَل التحسين والتقبيح متعلّقين بالثواب والعقاب الأخرويّين أو بنفس الأمر والنهي، وكأن يُدخَل المباح في مفهوم الحُسن أو لا. فتعريف الحُسن والقُبح هذا، كما يقول الطوفي في كتابٍ آخَر، "سنيٌّ جمهوريٌّ".(٢)

فالحَسن عموماً، عندهم، ما حضّ عليه الشرعُ ومَدَح فاعلَه، والقبيح ما نهى عنه الشرعُ وذَمَّ فاعلَه. يقول الطوفي:

عندنا، الحُسن والقبح إنما هو نسبةٌ وإضافةٌ حاصلةٌ بين الفعلِ واقتضاءِ الشرعِ إيجادَه والكفَّ عنه. فإذا قال الشرعُ: "صَلِّ!": قلنا: الصلاة حَسَنةٌ. وإذا قال: "لا تَزْنِ!"، قلنا: الزنا قبيحٌ. وعلى هذا فقِسْ.(٣)

فلا يكون الحُسن والقبح صفتين حقيقيّتين في نفس الأفعال. ثمّ لا يكون العقلُ محسِّناً ولا مقبِّحاً؛ لأنّه ما مِن شيءٍ خارجٍ عنه موجودٍ في نفس الأفعال كي يدركه العقلُ. وعليه، لو لم يحكم الشرعُ بقُبحِ الكذب والظلم والزنا، لما قَبُحَت هذه الأفعالُ في أنفسها.

ويذكر الطوفيّ كذلك تعريفاً للحُسن والقبح قال به الرازي، وكان له الأثر الكبير من بعده. فيقول:

الحُسن والقبح يُطلقان، ويُراد بهما تارةً ما يلائم الطبعَ وينافره، كالحلاوة والمرارة والفرح والحزن واللذّة والألم، وتارةً كونُ الشيء صفةَ كمالٍ أو نقصٍ، كالعلم والجهل والشجاعة والجبن والقدرة والعجز ونحو ذلك. وهما بهذين المعنَيين عقليّان، أي يُعرَفان بالعقل. [...] وتارةً يُراد بهما كونُ الفعل موجِباً للثواب والعقاب والمدح والذمّ، وهما بهذا المعنى شرعيّان عندنا، خلافاً للمعتزلة.(٤)

(١) درء القول القبيح، ٨٠.

(٢) الطوفيّ، شرح مختصر الروضة، ١، ٤٠٤.

(٣) درء القول القبيح، ٨٤.

(٤) درء القول القبيح، ٨١-٨٢.

والطوفي يشير إلى قبوله هذه التعريفات في ردّه على حجج المعتزلة فيما يلي في هذا الكتاب.(١) وفي كتابه "شرح مختصر الروضة" في أصول الفقه، الذي ألّفه بعد "درء القول القبيح"، يصرِّح بأنّه يأخذ بتعريفات الرازي هذه. يقول:

وتحقيق الكلام في هذا المقام ما حقّقه بعضُ المتأخّرين أنّ الحُسن والقبح قد يراد بهما ما لاءم الطبعَ ونافره، كإنقاذ الغريق واتّهام البريء. وقد يراد بهما صفة الكمال والنقص، نحو: العلم حَسنٌ، والجهل قبيحٌ. وقد يراد بهما ما يوجِب المدحَ والذمّ الشرعيّان عاجلاً، والثواب والعقاب آجلاً. ولا نزاع في أنهما بالتفسيرين الأوّلين عقليّان.(٢)

فعلى وجه الإجمال، يُعرِّف الرازي الحُسنَ والقبحَ أوّلاً بما لاءم الطبعَ أو نافَره؛ أي أنّ طبع المرءِ يجد ما كان لذيذاً نافعاً له حسناً، وما كان مؤلماً ضاراً له قبيحاً. وهذا يدرِكه العقلُ المستقلّ. أمّا تعريفه الحُسنَ بالكمال والقبحَ بالنقص، فمتعلّقٌ عموماً بالصفات، لا بالأفعال. وإن كان الرازي يقول إنّ هذين التعريفين عقليّان، فهما مغايران للمفهوم المعتزلي الرئيس للحُسن والقبح. أمّا مفهومه الأوّل للحُسن والقبح، فمفهومٌ نفعيٌّ. وإن شابَهَ المفهومَ النفعيّ الثانوي عند المعتزلة السابق ذكره بعض الشَّبَه، فهو متعلّقٌ بمَيلِ الطبعِ، لا حُكم العقلِ المحض. فليس وصفُ الفعل على أساسه بالحُسن أو القبح وصفاً حقيقيّاً أو موجِباً. والكلام في تعريفَيِ الرزي هذين للحُسن والقبح يطول، وليس وثيق الصلة بموضوعنا.

وإذ انتهينا من تعريفات الحُسن والقبح، فلننظر في معقدين كلّيّين مِن معاقد الخلاف مع المعتزلة في موضوع التحسين والتقبيح، ذكرهما الطوفيّ، وتتفرّع عليهما مسائل خلافيّةٌ عديدةٌ. الأوّل متعلّقٌ بالكيفيّة الوجوديّة لصفتي الحُسن والقبح في الأفعال. وكما سبق، فعند المعتزلة، هما صفتان حقيقيّتان قائمتان في نفس الأفعال. لكنّ الطوفي يقول إنّ هذا باطلٌ، "لأنّ الصفات أعراضٌ؛ والفعلُ عرَضٌ؛ والعرضُ لا يقوم بالعرض".(٣) وهذا

(١) درء القول القبيح، ٨٩.

(٢) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ١، ٤٠٣.

(٣) درء القول القبيح، ٨٤–٨٥.

الجواب يستند إلى نظريّة طبيعة المادّة التي يختارها الطوفي. إذ حسب المذهب الذَرِّيّ عند المتكلّمين المتقدّمين، قبل الغزالي والرازي، فلا موجود في هذا الكون إلاّ جوهرٌ، وهو الجزء الذي لا يتجزّأ، أو عَرَضٌ قائمٌ في الجوهر. فمتى كانت صفةٌ ما وجوديّةً، لا بدّ أن تكون عرضاً قائماً في جوهرٍ. والفعل عند المتكلّمين المتقدّمين عرضٌ؛ كالحركة، مثلاً، إذا قامت في يد الإنسان. إذاً، لو كانت صفتا الحُسن والقبح صفتين حقيقيّتين في نفس الأفعال، فينبغي أن تكونا وجوديّتين. لكنّهما ليستا جوهراً. وليستا عرضاً؛ لأنّهما قائمتان بالفعل؛ والفعل عرضٌ؛ والعرض لا يقوم بالعرض. ينتج، على حجّة الطوفي هذه، أنهما صفتان غير حقيقيّتين؛ أي غير مادّيّتين. فيبقى أنّ هاتين الصفتين في تلك الأحكام على الأفعال، التي يعدُّها المعتزلة أحكاماً عقليّةً، هما في الحقيقة متوهَّمتان، لا معقولتان.

أمّا المعقد الكلّيّ الثاني من معاقد الخلاف التي يذكرها الطوفيّ، فمَداره العلاقة بين العقل والنبوّة، أو الشرع. ومبناه مقدّمةٌ اتّفق عليها جمهورُ أصوليّي الإسلام؛ وهي أنّ الدين مبنيٌّ على مقدّماتٍ يُفيدها العقلُ المستقِلّ، "كالتوحيد، وجواز بعثة الأنبياء، والنظر في المعجز".(١) فممّا يَحتجّ به المعتزلة ها هنا أنّ العقل على إطلاقه لو كان متّهَماً في نتائجه، لما وُثِق بمقدّمات الدين؛ فلا يكون الاعتقاد بالتوحيد والنبوّة يقينيّاً. فما كان قبل النبوّة يقينيّاً يظلّ بعدها يقينيّاً. أمّا الطوفيّ، فيَعتبر العقل مؤسِّساً وحسب، أي يؤسِّس قواعد الدين، ثمّ ينعزل، ويُفوِّض لما أسَّس له، لا مؤكِّداً لجزئيّات الدين. لكنّه يعترف بأنّ "هذا من أصعب أسئلتهم". والحقّ أنّه لا يعطيه الجواب الذي يستحقّه. وما قاله، مِن التمثيل بالسلطنة والنيابة، فليس بشيءٍ.(٢)

وكان للأصوليّين مِن أهل السنّة قَبل الطوفيّ أجوبةٌ على اعتراض المعتزلة. نذكر منها جواباً رئيساً واحداً يعنينا في هذا السياق. فإنهم احتَجّوا بأنّ للعقل المستقلّ قدرةً على معرفة أمورٍ وجوديّةٍ في مسائل الطبيعيّات والإلهيّات؛ ككون العالم مخلوقاً، وكوجود الخالق ووحدانيّته مثلاً. أمّا صفات التحسين والتقبيح في الأفعال، فعدُّوها غيرَ وجوديّةٍ؛

(١) درء القول القبيح، ٨٥.

(٢) درء القول القبيح، ٨٥.

فليست من معلومات العقل.(١) ثمّ احتجّوا بأنّ أيّاً من مقدّمات الدين العقليّة ليست واقعةً في القسم الأخير المتعلّق بالتحسين والتقبيح، بل كلّها من القسم الأوّل. ويبقى بعد ذلك إشكالٌ متعلّقٌ بإثبات صدقِ الله عقلاً، هل هو قائمٌ على تسليم قبحِ الكذب، أم على أساسٍ آخر. وسنأتي لهذا فيما يلي.

والطوفي يصف هذين المأخذين بالكلّيّين لتفرُّع العديدِ من المآخذ والمشكلات الجزئيّة عليهما. ثمّ يورد بعدهما أربعة مآخذ جزئيّةٍ على القول بالتحسين والتقبيح العقليّين. والمأخذان الثالث والرابع منها تابعان للوجه الكلّي الأوّل. وهذه المآخذ بيّنةٌ. إلاّ أنّ لنا تعليقاً على المأخذ الأوّل.

إذ يقول الطوفي إنّ القول بأنّ قُبح الفعلِ يكون مِن العبد، أي عائدٌ إلى الفاعل، قولٌ باطلٌ، "لأنّ فعل العبد إمّا اضطراريٌّ أو اتّفاقيٌّ؛ ولا قبح في واحدٍ منهما". وهذه حجّةٌ أوردها الرازي مِن قبل. وأخذ عليه ابن تيميّة، فقال: "إنّه اعتقد في "محصوله" وغيره على أنّ العبد مجبورٌ على فعله؛ والمجبور لا يكون فعله قبيحاً؛ فلا يكون شيءٌ من أفعال العباد قبيحاً".(٢)

لكنّ الحجّة قائمةٌ على أصلين. الأوّل أنّ فعل الإنسان إمّا اضطراريٌّ أو اتّفاقيٌّ. والطوفيّ يحتجّ لهذه المقدّمة. وهي أصلٌ لا يرتضيه المعتزلة. والأصل الثاني هو أنّ الفعل لو كان اضطراريّاً أو اتّفاقيّاً، فلا يكون باختيار الفاعل؛ فلا يكون قبيحاً، ولا يستحقّ فاعله اللومَ. وتقدير الكلام، في هذه الحجّة، أنّ هذا الأصل معتزليٌّ، لا أنّه أصلٌ قال به نفسُ صاحب الحجّة، أي الرازي والطوفي؛ إذ هذا الأصل هو محلّ النزاع المقصود إبطاله.

والحقّ أنّ المعتزليّ لو سلّم الأصلَ الأوّل، وهو أنّ فِعل العبد إمّا واجبٌ أو اتّفاقيٌّ، لا اختيار فيه، لتخلّى عن نصف اعتزاله، ولَما ناقش في مسائل التحسين والتقبيح. والكلام في مسألة الاختيار يطول جدّاً، ولا يفي به الكلام المختصَر الذي احتجّ به الطوفيّ في هذا الموضع. لذا، فالحجّة ضعيفةٌ، ولا تُلزِم المعتزليّ بشيءٍ، لكونه لم يُسَلّم أحدَ مقدّمتيها. لكنّها كذلك لا تُلزِم المحتجَّ بها بشيءٍ كذلك، لكونه لم يُسَلّم أصلَها الثاني.

---

(١) راجع مثلاً: عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ٢٠٢-٢٠٥.

(٢) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ١٦، ٢٤٦؛ وراجع: الرازي، المحصول، ١، ١٦١-١٦٥.

ثمّ قال مصنِّف الكتاب بعد ذلك: "والمعتمَد في إبطال التحسين والتقبيح أنّ رعاية مصالح الخلق غير واجبةٍ على الله. ويَلزَم من ذلك بطلانُ التحسين والتقبيح".[1] ثمّ احتجّ على عدم وجوب رعاية الله لمصالح الخلق بحججٍ. وهذا الشكل من الاستدلال على بطلان التحسين والتقبيح العقليّين غير مألوفٍ. إذ هو استدلالٌ بالغائب على الشاهد. فالطوفيّ استَدَلّ أوّلاً على بطلان اعتبار التحسين والتقبيح في الغائب، أي في أفعال الله، واعتبر ذلك أصلاً؛ ثمّ فَرَّع عليه، فقاس عليه الشاهدَ، أي أفعال البشر في هذه الدنيا، وألحَق به حُكمَ الأصل. فصار التحسين والتقبيح العقليّان باطلين في أفعال الله والبشر. والمعتاد في هذه المسألة عكسُ ذلك، بأن تكون عمدةُ المستدِلّ قياسَ الغائبِ على الشاهدِ.

أمّا أدلّة المعتزلة على التحسين والتقبيح العقليّين، فيورِد الطوفيّ بعضاً منها وأجوبةً عليها.[2] الأوّل منها، وهو دليلهم المعتاد، هو أنّ حُسن الأفعال وقبحها معلومان عقلاً قبل ورود الشرع، وعند مَن لا يقول بالشرع. وللطوفي أكثر من جوابٍ على هذا. فيقول أوّلاً إنّ أحكام التحسين والتقبيح عند مَن لا يؤمن بالشرائع مصدرها الطبع، لا العقل؛ وثانياً إنّ بعض هذه الأحكام عائدةٌ لما اصطُلِح على تسميته "الرقّة الجنسيّة"، كأن يتألّم الإنسان أو الحيوان لمشاهَدة فردٍ من جنسه يتألّم.[3] كمَن يشاهِد الغريقَ، فيتخيّل نفسَه مكانه، فيتألّم لذلك، ويدعوه هذا الألمُ إلى مساعَدته. وهذا الجواب مبنيٌّ على جزئيّةٍ من الجواب الأوّل. ثمّ يقول الطوفي ثالثاً إنّ هناك أقواماً عقلاء لا يتّبعون الشرائعَ، يَستحسنون كثيراً ممّا قبّحه المعتزلة. كحال العرب في الجاهليّة، استحسنوا "إراقة الدماء، ونهب الأموال، وسبي العيال، وقهر الخصوم".[4] وللمعتزلة أن يردّوا على هذه الحجّة الأخيرة بأكثر من ردٍّ؛ كأن يقال إنّ الطبيعة قد تطغى على العقل عند أناسٍ، لأحوالهم الاجتماعيّة. لكنّ نقاش الحجّة، لو تُوبِعَ، لفتح باباً جديداً مهمّاً في هذه الجدليّة؛ وهو مسألة العلاقة بين الأخلاق وأحوال المجتمع.

---

(١) درء القول القبيح، ٩٢.

(٢) درء القول القبيح، ٨٨-٩٢.

(٣) راجع مثلاً: الجويني، النظاميّة، ٢٧؛ الغزالي، المستصفى، ١، ٥٩.

(٤) درء القول القبيح، ٨٩.

فروع التحسين والتقبيح في أصول الدين

وإذ قد انتهينا من الجزء الأوّل من الكتاب، انتقلنا إلى جزئه الثاني، في فروع التحسين والتقبيح في أصول الدين. وجمع الطوفي معظمَ مسائلِ الخلافِ المتفرِّعة على المسألة؛ بعضها، كما سيأتي، لم أجِد غيرَ الطوفيّ ذكَره في سياق الكلام في هذه المسألة، مع أنّها من صميمها. وفيما يلي، ننظر في بعض هذه الفروع.

أُولى مسائل هذا الفصل مسألة أنّ وجوب النظر، أي المفضي إلى معرفة الله والتصديق بالرسالة، عقليٌّ أم سمعيٌّ. ووجه الإشكالِ فيها، كما يشرحه المؤلِّفُ، بيِّنٌ.(١) وهي عادةً ترِد في المقدّمة التي تؤسِّس الأصول المعرفيّة في كثيرٍ من كتب أصول الدين. لكنّ إيرادها في سياق التحسين والتقبيح نادرٌ. إذ المعتاد حصره على المسائل التي مدارها الفِعلُ، لا العلم والنظر. إلاّ أنّ الطوفيّ أصاب في ذِكرها ها هنا، على تقدير أنّ النظر فِعلٌ ذهنيٌّ باطِنٌ، وأنّ إيجابه شبيهٌ بإيجاب الأفعال الجسديّة الظاهرة.

أمّا خطوات النظر وأساليبه ونتائجه، فلا علاقة للتحسين والتقبيح الخُلُقيّين بها. وهذا ما يشير إليه الطوفيّ في مسألةٍ أخرى في الفصل؛ وهي قول المعتزلة، "إنّ البنية شرطٌ في الكلام"، ويَستدلّون به على إبطال قول بعضِ أهل السنة، من كون الله متكلّماً بحرفٍ وصوتٍ. يقول على حجّتهم في ذلك: "وهذا، إن لم يكن من باب التحسين والتقبيح، فهو من باب قياس الغائب على الشاهد. وهو نازعٌ منزعَه، ومأخوذٌ منه؛ كأنهم قالوا: "يقبُح في العقل إثباتُ ما يخالِف العقلَ".(٢)

ومِن المسائل المهمّة الأخرى مسألة تعليلِ أفعالِ الله. وهي ذات أهمّيّةٍ كبيرةٍ في أصول الفقه كذلك، حيث البحث في تعليل أحكام الله، لا أفعاله؛ وهو ممّا ينبغي الخوض فيه عند البحث في علّة القياس وغيرها من المسائل. واختلَف أهلُ السنّة في مسألة تعليل أفعال الله. فقال بعضهم: إنّ أفعال الله لا تعلَّل؛ ولهم في ذلك حججٌ، منها أنّ الأغراض تدلّ على النقص والحاجة، وتُنافي كمالَ الله. وقال آخرون، ومنهم الطوفيّ، إنها تعلَّل، لكن لا بمعنى أنها تعود عليه بنفعٍ، لكماله وتعاليه عن ذلك. يقول:

(١) درء القول القبيح، ٩٦.

(٢) درء القول القبيح، ١٠٨.

بالجملة، ما فَعَل اللهُ سبحانه ولا يَفعلُ فعلاً إلاّ لحكمةٍ مِن مُقتَضٍ وغايةٍ. [...] ومِمّا يُحقِّق أنّ أفعاله معلَّلةٌ بالتفسير المذكور أنها لو لم تكن كذلك، لزم منه إفحامُ الرسلِ؛ بأن يقال للرسول: "معجِزُكَ هذا الذي أُثْبِتَّ به لم يخلقه الله لأجل تصديقك، بل خَلَقه لا لعلّةٍ ولا لغرضٍ، وإنما ظهر على وفق دعواك اتّفاقاً". فتعليل الأفعالِ لازمٌ لصحّة الاحتجاج بالمعجز. وإذا لزم خَلقُ المعجزِ لأجل التصديق، جاز تعليلُ غيرِه من الأفعال. إذ لا قائل بالفرق.(١)

والغريب في هذه الحجّة أنها قائمةٌ على مقدّمةٍ لا تجيز تعليلَ أفعال الله وحسب، بل توجبه، أي توجب أنّ الله لا يفعل فعلاً إلاّ لعلّةٍ وغرضٍ، لا لمحض الاختيار. فيكون خلقُ المعجزِ، كبقيّة أفعال الله، معلَّلاً بالضرورة. وليس المقصود أنّه يجب عليه تعالى أن يفعل الفعل إن كان ثمّة داعٍ له؛ بل إنّه، إنْ أراد الفعلَ، وجب اختيارُ الفعلِ من بين عددٍ من الدواعي الممكنة. وهذه الدواعي الممكنة كثيراً ما تكون متناهيةَ العَددِ محصورةً (فمثلاً، ليس لخلقِ المعجزِ على يد النبيّ احتمالاتٌ معتبَرةٌ لا نهاية لها من الأغراض). بل إنّ هذا القول قد يَلزَمه قولٌ شبيهٌ بقول المعتزلة بوجوب رعاية صلاح الخلقِ على الله.

وقول الطوفيّ هذا متعارِضٌ، كما يبدو، مع أقوالٍ أخرى له. إذ يقول في مكانٍ آخَر، حيث يعارض قولَ المعتزلة في وجوب رعاية صلاح العباد على الله: "وعندنا، لا يجب على الله سبحانه شيءٌ، بل هو الموجِب لما شاء، وإنّ ما أَولى من خيرٍ، ففَضلٌ؛ وما ابتَلى به من شرٍّ، فعَدلٌ".(٢) ثمّ للمعتزليّ ها هنا أن يسأله: "أوليس قد أوجَبتَ على الله أنّه لا يَفعل إلاّ لداعٍ؟" والمسألة على كلٍّ عويصةٌ، وفيها وفي مقدّماتها كلامٌ يطول. وليس غرضنا إلاّ التنبيه على بعض مَعاقِد الإشكال، لا استنفاد الكلام فيها.

ومن مسائل أصول الدين الكبيرة التي يوردها الطوفيّ، وهي جدّ مهمّةٌ في أصول الفقه كذلك، مسألة وجوب دفع الضرر عن النفس، هل هو عقليٌّ أم شرعيٌّ. ولا ريب في أنّ معظم أفراد الإنسان والحيوان عموماً (ولعلّه كلّهم)، ينفرون عن الألم الشديد

---

(١) درء القول القبيح، ٩٨؛ وراجع كذلك: الطوفي، التعيين، ٢٤١–٢٤٢.

(٢) درء القول القبيح، ٩٧.

المستديم من غير أن يؤمَروا بذلك. وهذه النفرة، في الغالب، غريزةٌ طبيعيّةٌ، لا عقليّةٌ. ولا شكّ في أنّ هذه النفرة كثيراً ما تُلجِئ الحيوان إلى محاولة دفعِ أسباب الألم. لكنّ السؤال ها هنا ما إذا كان العقل يحكم بوجوب دفعِ الألم المحتمَل عن النفس، متى كان المرء غير مُلجَأٍ إلى ذلك. يقول الطوفيّ إنّ لعقل لا يوجبه؛ خلافاً لأبي هاشمٍ الجبّائيّ. ويقول في "شرح الأربعين" إنّه يجب شرعاً.(١)

ومن المسائل المهمّة التي مِن غير المعتاد اعتبارُها من مسائل التحسين والتقبيح مسألة المفاضَلة بين الملائكة والبشر، أو الأنبياء خصوصاً. وكما يقول الطوفيّ، فجمهور أهل السنّة على أنّ الأنبياء أفضل من الملائكة. وعند المعتزلة والفلاسفة، فالملائكة أفضل. يقول: "ومِن مآخذ الفلاسفة فيها أنّ الملَك روحانيٌّ نورانيٌّ شفّافٌ خفيفٌ، وأنّه مجاورٌ للحضرة الملكوتيّة، بخلاف النبيّ وسائر البشر. وهو من باب التحسين والتقبيح، أو ما يشبهه".(٢) ويَذكر قولاً لبعض أهل السنّة، ومنهم ابن حزمٍ، في تفضيل الملائكة بأدلّةٍ نقليّةٍ. والطوفي كذلك على هذا الرأي.

فروع التحسين والتقبيح في أصول الفقه

وانتقلنا الآن إلى جزء مسائل أصول الفقه. وفيه يعتني الطوفيّ بمسائل تكليف ما لا طاقة به، ويَرى جوازَه، موافقةً لجمهور أهلِ السنّة، وخلافاً للمعتزلة وكثيرٍ من الحنفيّة. إلاّ إنّه في هذا الجزء لا يخوض في واحدةٍ من أهمّ مسائل الخلاف في أصول الفقه ذات الصلة بموضوع التحسين والتقبيح؛ وهي مسألة العلّة في القياس الفقهي. وكانت ثمّة إشارةً إليه في الجزء الأوّل من الكتاب، حين أورد حجّةً لأبي الحسين البصري، هي قوله، "لو لم يكونا [أي التحسين والتقبيح] عقليّين، لم يجُز إسنادُ الأحكام إلى المصالح؛ وحينئذٍ، ينسدّ بابُ القياس في الشرع بتحسينها، وكذا المفاسدُ".(٣) فهذا ما ظهر لي أنّه النقص الرئيس في هذا الجزء.

ومِن المسائل المهمّة الواردة ها هنا، مسألةُ منعِ اليهود النسخَ. يقول: إنّ "ممّا تمسّكوا

(١) الطوفي، التعيين، ٢٣٧ وما يليها.

(٢) درء القول القبيح، ١٠٨–١٠٩.

(٣) درء القول القبيح، ٩٢.

به في إبطال النسخ أنّ الحُكمَ المنسوخ إمّا من حَسَنٍ، فنسخُه قبيحٌ؛ أو قبيحٍ، فابتداء شرعِه أقبحُ".(١) واليهود تمسّكوا بهذه الحجّة، دون النصارى، ردّاً على الإسلام، لسببين. الأوّل أنّ النصرانيّة جاءت ناسخةً لليهوديّة؛ فلا مجال لأتباعها أن يُبطلوا النسخَ من حيث هو. والثاني أنّ خلاف المسلمين العقَديّ مع النصارى أكبر منه مع اليهود. فحجّة المسلمين على النصارى، من فساد العقيدة بالتثليث وتأليه المسيح، عقَديّةٌ؛ بينما معظم حججهم على اليهود ليست كذلك؛ بل حجّتهم الرئيسة أنّ الإسلام جاء لجميع البشر، واليهوديّة جاءت لفئةٍ منهم. فلليهوديّ أن يحتجّ ها هنا بأنّ مِن الجائز أن يأتي الإسلامُ لغير اليهود؛ أمّا أن يأتي لليهود كذلك، وتنسخ أحكامُه الشرعيّة أحكامَ اليهوديّة، فعبثٌ لا حكمة فيه عقلاً.

والطوفيّ يجيب أوّلاً بنفي المقدّمة المبنيّة على التحسين والتقبيح العقليّين في هذه الحجّة. لكنّه يشير إلى جوابٍ آخر، لعلّه أبلغ. فهو يقول إنّ مصالح الخلق تختلف باختلاف الأوقات. فلو كانت اليهوديّة مناسبةً في وقتٍ، فقد يأتي وقتٌ تكون فيه غيرَ مناسبةٍ. فما المانع حينئذٍ أن تُنسَخ بديانةٍ أخرى تكون أصلح للخلق في ذلك الوقت؟ وهذا الجواب احتَجّ به آخَرون غير الطوفيّ.

فروع التحسين والتقبيح في فروع الفقه

أمّا هذا الجزء المفرَد في مسائل الفروع الفقهيّة، فهو أطول مِن جزءي مسائل أصول الدين وأصول الفقه مجتمعين. يقول الطوفي: "وأمّا فروع [التحسين والتقبيح] في الفقه، فكثيرةٌ بالضرورة؛ لأنّه إذا كثُرت فروعُه الأصوليّة، مع كونها قواعدَ كلّيّاتٍ، ففروعه الفقهيّة، مع أنها جزئيّاتٌ لتلك الكلّيّات، أَولى".(٢) ولعلّ إطالة هذا الجزء عائدةٌ أيضاً إلى طرافة مبحثه، حيث لم يُسبَق الطوفي إليه، على ما أعلمُ؛ فاسترسَل فيه.

وهذا الجزء مقصورٌ على الردّ على آراء الأحناف، لا المعتزلة. يقول الطوفي: "أكثر المذاهب نزوعاً إلى قاعدةِ التحسين والتقبيح في الفروع مذهبُ أهل الرأي من الكوفيّين".(٣)

---

(١) درء القول القبيح، ١٢٢.

(٢) درء القول القبيح، ١٢٣.

(٣) درء القول القبيح، ١٢٣.

فهم، على قوله، ينزعون إلى هذه القاعدة، لا بمعنى أنهم يرونها قاعدةً أصوليّةً يُفرِّعون عليها، بل بمعنى أنهم يُغرِقون في التفريع على اعتبار المناسَبات والمصالح في الأحكام الشرعيّة، دون الاعتماد على النصوص الشرعيّة فيها كلّها. واختار الطوفيّ كتاباً لأحد الأحناف، يسمّيه "العالميّ الحنفيّ"، فجعل معظمَ الجزء في الردّ على بعض المسائل التي أوردها فيه.(١) ولنَنْظُر بإيجازٍ في قضيّةٍ واحدةٍ، وهي تحقُّق المصلحة في الشرع.

يقول الطوفي في كلامه على قاعدة العالمي في الصيام: "وحاصل ما قرّرها به أنّ الصيام لا بدّ وأن يكون إيجابُه لمصلحةٍ؛ إذ لا يجوز أن يكلّفنا الشرعُ بفعلٍ لا مصلحة فيه".(٢) ويردّ عليه بقوله:

الكلام على ما قرّره أوّلَ قولِه، "لا يجوز أن يكلّفنا الشرعُ بفعلٍ لا مصلحة فيه". إن أرادَ: "لا يجوز عقلاً"، فهذا تقبيحٌ عقليٌّ، وقولٌ بلزومِ رعاية المصالح لله تعالى؛ وقد أبطلناه. وإن أراد: "لا يجوز شرعاً"، فمن أين استفاده مِن الشرع؟(٣)

وسؤاله الأخير هذا سؤال نفيٍ وإنكارٍ، لا استفهامٍ. ثمّ يقول بعد ذلك، في المسألة التالية، مشيراً إلى كلام العالمي:

حاصِلُه أنّ المشروع لا بدّ فيه من مصلحةٍ؛ وأنّ مصلحةَ الواجبِ زيادةٌ على مصلحة الندبِ؛ وأنّه لا بدّ من القطع بوجودها، ولا يكفي فيه الظنُّ. وهو منازَعٌ في الجميع. أمّا أنّ المشروع لا بدّ فيه من مصلحةٍ، فقد بيّنّا ضعفَه في القاعدة قبلَ هذه.(٤)

فالطوفي إذن ها هنا ينفي أن تكون جميع التكاليف الشرعيّة محقّقةً لمصلحة العباد. والظاهر لي أنّه خلاف قوله المشهور في "التعيين في شرح الأربعين":

---

(١) والظاهر أنّ في عنوانه كلمة "قواعد" (درء القول القبيح، ١٢٥). ولم أجد ترجمةً للعالميّ. لكنّ كتابه مذكورٌ في: الزركشي، البحر المحيط، ١، ٨؛ ٢، ٣٨٦؛ ٢، ٤٠٢ (ومواضع أخرى)؛ العلائي، إجمال الإصابة، ٣٥؛ ٦٢. وأشار بعض المصنّفين إلى أنّه مذكورٌ في شرح المحصول للإصفهاني؛ إلاّ أني لم أجده.

(٢) درء القول القبيح، ١٣٢.

(٣) درء القول القبيح، ١٣٣.

(٤) درء القول القبيح، ١٣٨.

من المحال أن يراعي الله عزّ وجلّ مصلحة خلقه في مبدئهم ومعادهم ومعاشهم، ثمّ يهمل مصلحتهم في الأحكام الشرعيّة؛ إذ هي أهمّ؛ فكانت بالمراعاة أولى. ولأنها أيضاً من مصلحة معاشهم؛ إذ بها صيانة أموالهم ودمائهم وأعراضهم؛ فلا معاش لهم بدونها. فوجب القول بأنّه راعاها لهم. وإذا ثبت رعايته لهم، لم يجز إهمالها لها بوجهٍ من الوجوه.(١)

وهو كتَب "التعيين" في عام ٧١٣؛ أي بعد "درء القول القبيح". فلعلّه غيّر رأيه في هذه المسألة خلال هذه الفترة. ولسنا هنا بصدد البحث في أطوار الطوفي الفكريّة. فليَتأمّل هذا الجزءَ الرابعَ مِن هذا الكتاب مَن له عنايةٌ بالفقه، وليقارنه بكلام الطوفي في المصلحة في "التعيين" وغيره.

ثانياً: مسألة القدَر

وإذ انتهى الطوفيّ من مسألة التحسين والتقبيح، انتقل إلى المسألة الرئيسة الأخرى في الكتاب، وهي مسألة القدر وخلقِ الأفعال. والصلة بين المسألتين وثيقةٌ، خصوصاً فيما يتعلّق بمسؤوليّة البشر عن أفعالهم، وباستحقاقهم عليها الذمَّ والعقابَ، أو المدحَ والثوابَ، وبمفهوم العدل الإلهيّ. وهذه الصلة، كما يظهر من الأحاديث والأخبار التي يَرِد في الكتاب بعضُها، قديمةٌ قِدم المسألتين؛ وهما من أوائل المسائل العقديّة الناشئة في الإسلام.

والطوفي يتكلّم في مسألة القدر في جزءين طويلين من الكتاب. فيَشرع في بداية الجزء الخامس بذكرِ المذاهب في المسألة، وبذكرِ مقدّماتها ومعاقد الخلاف فيها. ثمّ يقصر باقي الجزء على إيراد حججٍ للمعتزلة والردّ عليها. أمّا الجزء السادس، فيجعله في الأدلّة النقليّة على مذهب أهل السنّة في المسألة – فيستقرئ آيات القرآن في إثبات القدر على ترتيب السور، ويوردِ أحاديث في ذلك – ثمّ في الردّ المختصَرِ على استدلال المعتزلة بالأدلّة القرآنيّة على مذهبهم في المسألة.

منهج الطوفي في البحث في هذه المسألة

وتقسيمه هذا للفصول عائدٌ إلى المنهج الذي انتهجه فيها، وأشار إليه في بداية الجزء الخامس. إذ يقول: إنّ القدَر "سرٌّ من أسرار الله، لا سبيل لبشرٍ إلى الاطّلاع على كنهه

(١) الطوفي، التعيين، ٢٤٦.

وحقيقته، إلاّ إن شاء الله". (١) ثمّ يقول "وإنما غرَضنا وغرَضُ غيرِنا بالكلام فيها دَفعُ شُبَهِ الخصوم. [...] فإذا تَبيّن بطلانها، رَجَع الشخصُ إلى ما جاء به الشرعُ، من الإيمان والتسليم، بقلبٍ من الشُبُهات نقيٍّ سليمٍ". فليس القصد من كلامه في المسألة إذن الاطّلاع على كنه القدَر، أي تحصيل التصوّرِ الصحيح لحقيقته، بالإضافة إلى التصديق به. بل القصد هو الردّ على مذاهب الخصوم وأدلّتهم. وهي غايةٌ سلبيّةٌ. أمّا الإيجاب في هذه المسألة، فيَطلُبه الطوفيّ من الأدلة النقليّة الإثباتيّة. لكنّ ما ينتج عنها هو الإيجاب التصديقيّ، لا التصوُّريّ؛ أي أنه إيمانٌ وتسليمٌ بأنّ الأمر كيت وكيت، دون تَبيُّنِ حقيقته على ما هي عليه، لكونها على ما يراه الطوفي، لا سبيل للبشر إليها. فالجزء الخامس من الكتاب جُعِل للغرض السلبي، والسادس، في الأدلّة النقليّة، للغرض الإثباتيّ.

ويقول الطوفي كذلك: "فلهذا، كلّ من وَقَفنا على كلامه في هذه المسألة من القَدَريّة، إنما نجيبهم بالمدافَعات والإلزامات". (٢) أي إنّه يَستعمل من أشكال الأدلّة العقليّة السلبيَّ فقط. وهذا المنهج - أي الاحتجاج بالأدلّة العقليّة لدفع كلام الخصوم، وبالأدلّة النقليّة لإثبات مذهب الأصحاب - منهجٌ كلاميٌّ دارجٌ. ومن هذا الباب، تعليقه، في الجزء الخامس من الكتاب، على ردٍّ له على حجّةٍ للمعتزلة في إثبات الاختيار المستقلّ في أفعال البشر. يقول:

> وحاصل الأمرِ بيننا وبين المعتزلة أنهم هم مُستدلُّون على نَفيِ القدرِ وقُبحِ إثباتِه بالقياس الفاسد المذكور، ليس لهم من جهةِ العقلِ سواه، وعليه مَدار شبهِهم، ونحن قادِحون في قياسِهم، مانِعون لصحّته [...] فيَحتاجون إلى حجّةٍ غيره يُثبِتُون بها دَعواهم. ونحن مانِعون؛ والمانع مُستريحٌ. (٣)

لكنّ الظاهر أنّه لا يلتزم منهجَه هذا في كتابه التزاماً تامّاً، كما سيظهر في مواضع. فهو مثلاً يقول بعد ذلك مباشرةً، وكأنّه يناقِض ما ادّعاه أوّلاً من إثباته القدر، لا بالدليل العقليّ، بل بالدليل النقليّ وحسب:

(١) درء القول القبيح، ١٦٣.

(٢) درء القول القبيح، ١٦٣.

(٣) درء القول القبيح، ٢١٠.

وإنما قلنا: "إنهم هم المستدلّون"، لأنّ دعوانا نحن في إثبات القدر على وَفق الأصل عقلاً وشرعاً. أمّا عقلاً، فلأنّه سبحانه ثَبَتَ أنّه خالق العالم وموجِدُه، بالدليل العقليّ؛ والعالَمُ ما سِوى الله سبحانه؛ وأفعال العباد داخلةٌ في ذلك. ولما قرّرناه من تمام مُلك الله سبحانه، واقتضاء العقلِ تَصَرُّفَ المالكِ كما يُريد. وأمّا شرعاً، فلما ثَبَت في الكتاب والسنّة، ممّا يَدُلّ على ما قُلناه، ممّا يأتي استقراؤه.(١)

وهذا غير أن يقول إنّ القدر لا يثبت إلاّ بالأدلّة النقليّة. فهو ها هنا يدّعي كونَ إثبات القدر معلوماً بالعقل مِن مقدّمات متّفَقٍ عليها بين أهل السنّة والمعتزلة. ويميِّز بين هذا الضرب من العلم وذاك الناتج عن استدلال المعتزلة على دعواهم. وعلى كلٍّ، فما أظنُّ المعتزليَّ يُسَلِّم له أنّ دعواه أصلٌ عقلاً، كما يقول هو. بل له أن يسأل عن معنى "الأصل" هنا. وقد يَدَّعي أنّ صحّة دعواه هو، مِن أنّ الإنسان مختارٌ لأفعاله، معلومةٌ بالبديهة، وأنّ هذا العلم هو الأصل الذي لا تقدح فيه تشكيكاتُ الطوفيّ وأصحابه.

وعلى كلٍّ، فالطوفي يُقرِّر، في أكثر من موضعٍ، أنّ مبحث القدر ليس من تلك المباحث في أصول الدين التي ترقى إلى درجة القطعيّات، كإثبات الصانع ووحدانيّته وقِدمه وجواز البعثة وثبوت النبوّات. بل هو مبحثٌ يدخل في الظنّيّات، التي غرض الأدلّة فيها ترجيحُ بعضِ النتائج على غيرها، ليس إلاّ. فيبعُد أن يأتي المناظِر في المسألة بضربة لازبٍ.(٢) يقول:

أمّا تجويز أنّ المعتزلة في هذه المسألة وغيرها من مسائل النزاع الإسلاميّة معهم على الحقّ، ونحن على الباطل، فهو صحيحٌ؛ لأنّا بيّنّا أنّ هذه المسألة ونحوها ليس الحُكم معلوماً فيها بالضرورة؛ وإلاّ لما تَنازَعنا فيها. ولهذا، اختَلَف الناسُ في تكفيرهم بها وبأمثالها. لكنّ التجويز المطلَق أعمّ مِن أن يكون راجحاً، أو مرجوحاً، أو مساوياً. فكلٌّ من الفريقين، إذا أنصَفَ، جَوَّز على رأيه الخطأ؛ لكن يَدَّعي رجحانَه.(٣)

ومنشأ النزاع في هذه المسألة، كما يقول الطوفي، هو كونها واسطةً بين طرفين

(١) درء القول القبيح، ٢١٠-٢١١.

(٢) درء القول القبيح، ١٨١.

(٣) درء القول القبيح، ١٨٠.

متعارضَين، لكلٍّ منهما أدلّته، سواءٌ كانت، حسّيّةً أو عقليّةً أو نقليّةً، وعليه شُبَهٌ.(١) فلذا وقعت المسألة في تجاذبيّة الشُبه والأدلّة.(٢)

ويوردِ الطوفي في خاتمة كتابه فائدةً في أنّ المعتزلة هل يكفرون بمقالتهم في نفي القدر أم لا، فيُفصِّل فيها ما أشار إليه أعلاه. فيقول، مشيراً إلى مسألة القدر:

قد بيّنّا تعارُضَ آيِ الكتاب فيه ظاهراً بما استقرأناه منها. وأدلّة العقل فيه أشدُّ تعارضاً. والعقول إلى ما في جانب المعتزلة منها أميَل؛ والنفوس لها أَقبَل. حتى قد بيّنّا أنّ نحارير المتكلّمين، إذا انحصروا فيها، جؤوا إلى قوله تعالى، ﴿**لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**﴾ [...]. وإن كان ذلك في نفسِ الأمرِ حقّاً، كما بيّنّاه، إلاّ أنّ مسألةً يكون فيها مِثلُ هذه الشُبهِ الباهرةِ نقلاً وعقلاً لا يليق بعاقلٍ أن يجعلها مِن القطعيّات. وعلى هذا القياس مسألة الحرف والصوت؛ فإنّ النظر فيها متردِّدٌ جدّاً؛ ولا نصٌّ قاطعٌ فيها. أمّا مسألة الجهة، فهي إلى القطعيّات أقربُ؛ بل هي عند التحقيق قطعيّةٌ.(٣)

يقول: حيث كان قصْد المعتزلةِ مِن اجتهادهم في مسألة القدر تنزيه الله عمّا لا ينبغي، ولم يخالِفوا قاطعاً من قواطع الشريعة، فلا يُكَفَّرون على ذلك، ولا يُفَسَّقون؛ إذ الأصل أنّ الحكم على الأعمال، ومنها أعمال القلوب، بالنيّات.(٤)

كلام الطوفي في الفعل الإنساني

ذكرتُ أنّ الطوفي يخرج في مواضع عن التزامه الاعتمادَ على الأدلّة النقليّة فقط في إثبات القدر. فمن ذلك قوله، إنّ أفعال الإنسان، وإن كانت في الظاهر، أي مِن جانب المشاهَدة والحسّ، اختياريّةً محضةً، إلاّ أنّ الدليل العقليّ دلّ على أنها ليست كذلك، بل هي تجب عن الداعي الذي يخلقه الله سبحانه في العبد. يقول:

وتلخيصُه أنّا نَرى الإنسانَ يَفعل أفعالاً هي جائزة الوجودِ. وكلّ جائزٍ، فلا يوجَد إلاّ لمرجِّحٍ. وذلك المرجِّح إن كان من العبد، فهو جائزٌ أيضاً، يحتاج إلى مرجِّحٍ. فإن

(١) درء القول القبيح، ١٦٩–١٧٠.

(٢) درء القول القبيح، ٣٤٨.

(٣) درء القول القبيح، ٣٤٩.

(٤) درء القول القبيح، ٣٤٨.

تَوقُّف المرجِّحُ الثاني على المرجِّح الأوّل، لَزم الدورُ. وإن لم يتوقَّف عليه، فإن استَلزَم مرجِّحاتٍ لا تَتناهى، لزم التسلسلُ. وهما محالان. وإن وَقَف عند مرجِّحٍ لا يَتوقَّف على غيره، فهو من الله تعالى، ولا بدّ. وعند وجودِ ذلك المرجِّحِ، إمّا أن لا يجب الفعلُ، فيَبقى على جوازه؛ ويَلزَم منه محالان: أحدهما أنّ وجود المرجِّح الأوّل كعدمه، الثاني توقُّف هذا الجائز على مرجِّحٍ؛ ويعود الكلامُ، فيَتَسلسل. أو يجب الفعلُ عقيب المرجِّحِ؛ فيكون الفعلُ مضافاً إلى الله سبحانه بواسطة المرجِّح.(١)

ويسمّي الطوفي هذه الحجّة "دليل المرجِّح" في إثبات تقدير الله لأفعال البشر. وهي، بهذه الكيفيّة، مأخوذةٌ عن فخر الدين الرازي. والظاهر أنّ الرازي أوّل مَن اتّخذها،(٢) وإن كان استفاد مقدّماتها مِن الفلاسفة، خصوصاً ابن سينا، وكذلك مِن آراء أبي الحسين البصريّ المعتزليّ فيما يَتعلّق بطبيعة الفعل، وهو ما يشير إليه الطوفيّ بعد كلامه هذا مباشَرةً. ومَدار هذه الحجّة على أنّ الفعل الإنسانيّ أمرٌ طبيعيّ، تجري عليه القوانينُ الكونيّة المعتادة. منها، عند الفلاسفة ومعظم المتكلّمين، أنّ كلّ ممكنٍ فلا بدّ له مِن مرجّحٍ حتى يوجَد؛ وإلاّ لكان وجوده وعدمه سواءً؛ فيبقى معدوماً.

والمرجِّح المذكور في هذه الحجّة هو الداعي النفسي. فيستند الطوفي إذن على نفس نظريّة الفعل العامّة التي اعتمدها الفلاسفة وكثيرٌ من متأخّري المتكلّمين. وحاصلها، كما يلخِّصه الرازي، أنّ الفعل يستلزم أمرين، هما الداعي، وهو الغرض المتصوَّر في النفس، والقدرة. فمتى انضمّ الداعي إلى القدرة المناسبة وجَب الفعلُ. ومتى وُجِد أحدهما دون الآخر، لم يظهر الفعل. وقد تَنتج دواعٍ عن دواعي أخرى. كداعية الأكل مثلاً قد تدفع المرء إلى الكسب. والطوفي يوافق الرازي بقوله إنّ الدواعي المرجِّحة قد تصدر عن دواعي أخرى، وإنها في النهاية مخلوقةٌ لله. فعلى هذا الأساس، يقول مثلاً: "التوفيق عبارةٌ عن خلقِ الدواعي الصارِفة إلى فِعلِ الطاعات وتركِ المعاصي، والخذلان خلقُ الدواعي الصارفة إلى فِعلِ المعاصي وتركِ الطاعات".(٣)

(١) درء القول القبيح، ١٧٠.

(٢) راجع: الرازي، المطالب، ٧-٧٣.

(٣) درء القول القبيح، ٢١٩.

ويجعل الطوفي في بداية كلامه في مسألة القدر وخلق الأفعال فصلاً في مسألة الكسب. فيقول إنّ الله خالقٌ، بمعنى أنّه محدثٌ ومبدعٌ ومخترعٌ. أمّا الفاعل من البشر، فليس بخالقٍ، بل كاسبٌ. ثمّ يذكر تعريفاتٍ للكسب، ويختار منها واحداً، فيقول:

وأصحّ ما قيل فيه: "إنّ الكسب أثرُ القدرةِ القديمة في محلِّ القدرةِ الحادثة". وذلك أنّ الله سبحانه هو يخترع الأفعالَ ويوجدها على أدوات العبدِ وجوارحه، مطابقةً لعزمِه وإرادته واختياره. وجوارحُه هي محلٌّ قدرتِه الحادثة.(١)

أي إنّ قدرة الإنسان ودواعيه لا تؤثّر في إيجاد الفعل، مع أنّ الفعل معتمدٌ عليها. بل الله يجري الفعلَ على جوارح الإنسان، موافقاً لها، وهو خالقٌ لها كذلك. فمن أوجه النزاع مع المعتزلة ها هنا، كما يقول الطوفي، "تأثير القدرة الحادثة في الفعل [...]؛ فنفيناه نحن، وأثبتوه هم".(٢) والقصد من مفهوم الكسب هذا أن يُربَط الفاعلُ البشريّ بنحوٍ ما بفعله المتعلّق بقدرته. وكلام الطوفي هنا موافقٌ للقول بالكسب عند أبي الحسن الأشعريّ.

ثمّ يأخذ على إمام الحرمين الجويني قوله بأنّ "الله سبحانه يُوجِد للعبدِ القدرةَ والإرادةَ؛ ثمّ هما يوجبان وجودَ المقدور"، لأنّه بهذا يُضيف إيجادَ الفعل إلى قدرة الإنسان، دون قدرة الله، وإن كانت قدرة الإنسان مخلوقةً لله. وهذا قاله الجويني في كتابه المتأخّر "العقيدة النظاميّة"، بعد أن كان يقول بما يُشابِه قولَ أبي الحسن في كتبه المتقدّمة، ككتاب "الإرشاد".(٣) لكنّ الطوفيّ يعود فيشير إلى أنّ الفرق بين هذا والقول الأصليّ بالكسب بسيطٌ؛ لأنّ الفعل يكون، على قول الجويني المتأخّر، في الحقيقة بتقدير الله، ولأنّ الله يَظلّ هو الموجِد والمقدِّر للفعل، وإن كان بواسطة القدرة الإنسانيّة.

كلامه في تقدير الله للأفعال

لمسألة اختيار الأفعال وتقديرها وجهان: وجهٌ متعلّقٌ بالإنسان، وهو الفاعل، وآخَر متعلّقٌ بالله، من حيث هو خالقٌ وعالمٌ وقادرٌ وآمرٌ ومُجازٍ. أمّا نظريّة الدواعي في الفعل الإنساني، فأوردها الطوفي في إثبات القدر بالرجوع إلى طبيعة الإنسان والعالَم، وهو

(١) درء القول القبيح، ١٦٦.

(٢) درء القول القبيح، ١٦٨.

(٣) الجويني، العقيدة النظاميّة، ٣٠-٣٥.

الشاهد. أمّا إثباته بالرجوع إلى الغائب، فيكون اعتماداً على صفات الله، وعلى صفة العلم بالذات. فيقال: إنّ الله يَعلم كلَّ ما كان وسيكون؛ وكلّ أفعال العباد داخلةٌ في ذلك؛ فالله إذن يَعلم كلَّ أفعال العباد المستقبليّة.(١) وهذه النتيجة ممّا لا ينازِع فيه معظمُ المعتزلة. لكن تنبني عليها نتائج أخطر منها، فيها النزاع. فمن ذلك تشكيك أهل السنّة في مفهوم المعتزلة العقليّ لعدل الله، كما في مناظرة أبي الحسن الأشعري مع الجبائي، التي يوردها الطوفي.(٢)

وللمعتزلة كذلك ما يحتجّون به في نفي القدر بناءً على صفات الله تعالى. فمِن ذلك احتجاجهم بنهي الله الناسَ عن بعض ما يصدر عنهم من الأفعال؛ فلو كان هو موجِدها، لكان أراد شيئاً ولم يُرِده في آنٍ؛ وهو تناقُضٌ، إن لم يكن محالاً؛ فلا يليق بإلهٍ حكيمٍ قادرٍ. والحجّة ترِد في الرسالة المنسوبة إلى الحسن البصري، والتي ينقلها الطوفي عن عبد الجبّار المعتزلي. يقول صاحب الرسالة:

إنّ ما نهى اللهُ عنه، فليس منه؛ لأنّه لا يَرضَى ما يَسخَطُ، وهو من العباد. فإنّه تعالى يقول: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾. فلو كان الكفرُ من قضائه وقدره، لرَضِيَ به ممّن عَمِلَه.(٣)

وممّا يجيب به الطوفيُّ على هذا قوله، "لا تَنافي بين سَخَطه للشيء لذاته، أو لأمرٍ صادرٍ عنه، وبين رضاه وقوعَه في الوجود".(٤) ثمّ يقرِّر في الردِّ على مِثلِ هذه الحجج قاعدةً عقَديّةً رئيسةً من قواعد عموم أهل السنّة؛ وهي التفرِقة بين تصرُّف الله التكوينيّ في خلقه، وتصرُّفه التكليفيّ؛ فالتصرُّف التكوينيّ هو ما يتعلّق بالخلق وتكوين الموجودات، وهو تابعٌ لقدرة الله وإرادته. والتصرُّف التكليفيّ هو المتعلّق بتكليفه بعضَ مخلوقاته بفعلِ الأفعال أو تركِها، وهو تابعٌ لأمره. وعند أهل السنّة، لا تناقُض بين التصرُّفين. كما يقول المصنِّف: "لا تَلازُم بين الأمر والإرادة؛ فيَتَفاكّان".(٥) إذ قد يريد

(١) راجع مثلاً: درء القول القبيح، ٢٢٣.

(٢) درء القول القبيح، ٩٤.

(٣) درء القول القبيح، ١٩٨.

(٤) درء القول القبيح، ٢١٤.

(٥) درء القول القبيح، ١٦٩.

اللهُ حصولَ ما ينهى عنه؛ كأن يَنهى البشرَ عن مواقَعة بعضِ المحظورات، ثمّ يخلقها فيهم. وقد لا يريد ما يأمر به؛ كأن يأمر بالصلاة، ثمّ يَصُدّ زيداً عنها.

وممّا يتفرّع على هذه القاعدة، تعريفُ الطاعة والمعصية. يقول الطوفي، "الطاعة عندهم موافَقةُ الإرادةِ [...]؛ وعندنا الطاعة موافَقة الأمرِ".(١) ويقول: "الطاعة موافَقَة الأمرِ، لا الإرادة، لغةً وعقلاً وشرعاً؛ إذ لو قال السيّدُ لعبده: "افعل!" وهو لا يريده أن يَفعل، فلَم يَفعَل، لجاز له لومُه وعقابُه، وإن كان وافَقَ إرادتَه".(٢)

ومِن باب إثبات القدر بالإرادة، يروي عن قتادة قوله، "الجبّار جَبَرَ خَلقَه على ما شاء". ثمّ يصرِّح الطوفي بالجبر؛ وهو تصريحٌ نادرٌ، لِما ارتَبطَ به وصف "الجبريّ" مِن معنى الذمّ في عُرف عموم المسلمين. يقول:

فإن قيل: "هذا تصريحٌ بالجبر"، قلنا: هو من جهة التَصرُّفِ الكونيّ لازمٌ لأهل السنّة، لا يَنفَضُّون عنه، ولو استغاثوا بالجنّ والإنس ومَن سِوى الله! وأمّا مِن جهة التَصرُّف الأمريّ التكليفيّ، فهم أهل عدلٍ وقِسطٍ، يَقطَعون السارقَ، ويَرجمون الزاني، ويَقتُلون القاتلَ. [...] وقد بَيّنّا أنّه لا تَنافي بين التَصرُّفين، وأنّ الجَور غير لازمٍ.(٣)

وهذا التصريح على حسب أحدِ تعريفين لكلمة "الجبر"؛ وهو كون الفعل الإنسانيّ مقدَّراً تقديراً تامّاً، لا يخرج عن تصرّفِ الله التكويني منه شيءٌ. لكنّ الطوفي، في موضعٍ آخَر، يقول إنّ مذهبه "تميَّزَ عن مذهب الجبريّة"؛ لأنّه يُثبِت أنّ "حركة العبدِ، في أفعالِه المقدورة فيه، مطابِقةٌ لقصدِه واختيارِه. بخلاف الشجرة [التي تحرِّكها الريح]؛ إذ ليس لها قصدٌ ولا اختيارٌ".(٤) وهذا على حسب تعريفٍ آخَر للجبر؛ وهو أنّه نفيُ صدور أيّ أفعالٍ إنسانيّةٍ عن إرادةٍ واختيارٍ. فعليه لا يُعدُّ إثباتُ الإرادة والاختيار للإنسان، مع كونهما في الحقيقة مُقدَّرَين، جبراً. ولا تناقض، في الحقيقة، فيما يقوله الطوفي في الموضعين. والحاصل أنّ مثل هذا النزاع في مسألة تسمية "الجبريّة" لفظيٌّ،

(١) درء القول القبيح، ٣٤٧.

(٢) درء القول القبيح، ١٦٩.

(٣) درء القول القبيح، ٢٥٠.

(٤) درء القول القبيح، ١٦٦-١٦٧.

كونها تَحتمل أكثرَ من تعريف. ومتى عُرِف المعنى، فلا مشاحّة في الألفاظ.

ويربط الطوفي بين وجهي إثبات القدر ـ وهما إثباته بدليل المرجِّح، وإثباته بدليل قدرة الله وعلمه ـ بكلامه في ما يسمّيه "نكتة القدر" و "سرّ القدر"، الذي "لا يدركه إلاّ أولوا الألباب". يقول إنّ الله يحكم في الناس بعلمه؛

لأنّه لمّا خَلَقَهم مِن مادّتين، طيّبةٍ وخبيثةٍ، وطبيعتين، عاصيةٍ ومطيعةٍ، عَلِمَ ما سيكون منهم. ﴿أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾! فعَلِم أنّ هذه الطائفة لا يكون منها إلاّ الخيرُ والطاعةُ، ولو تُرِكَت على اختيارها خالِقةً لأفعالها؛ وأنّ هذه الطائفة لا يكون منها إلاّ الشرُّ والمعصيةُ، ولو تُرِكَت على اختيارها، خالقةً لأفعالها؛ لما طَبَعَ عليه نفوسَ كلٍّ واحدةٍ مِن الطائفتين، مِن اقتضاءِ الخيرِ والشرّ، كهبوط الحجَر وتَصاعُد النارِ. (١)

فأفعال الإنسان إذن تصدر صدوراً ضرورياً عن مكوّنات جِبِلّته وطبعه. فما فيها من خيرٍ يقتضي صدورَ الأفعال الخيِّرة. وما فيها من شرٍّ يقتضي صدورَ تلك الشريرة. والنفس التي رجحَت فيها "المادّة" الطيّبة الميّالة إلى الطاعة في الخير "لا يكون منها إلاّ الخيرُ والطاعةُ". وتلك التي رجحَت فيها "المادّة" الخبيثة الميّالة إلى المعصية "لا يكون منها إلاّ الشرُّ والمعصيةُ". فهذه هي المقدّمة الأُولى لكلام الطوفي في سرّ القدر؛ وهي مبنيّةٌ على مفهومٍ نفسيٍّ طبيعيٍّ للقدر. فأفعال البشر حوادث طبيعيّةٌ، مسبَّباتٌ تَنتجُ ضرورةً عن أسبابها، "كهبوط الحجَر وتَصاعُد النارِ".

أمّا المقدّمة الثانية، فهي أنّ الله عالمٌ بما في نفوس الناس من وجوه الخير والشرّ؛ لأنّه خلَقهم كلّهم ونفوسَهم. والعالِم حقَّ العلمِ بالأسباب يعلم المسبَّباتِ. فالله إذن يعلم ما سيصدر عن كلّ نفسٍ من الأفعال.

ثمّ تبعَت هذه المقدّمة مقدّمةٌ ثالثةٌ. وهي أنّه تعالى "لمّا استوَى في عِلمه الأمران"، وهما "تركُ النفوسِ على اختيارِها، وخلقُه لأفعالها"، (أي استويا مِن حيث إنّه تعالى عالمٌ بما يصدر عن كلّ نفسٍ، وبعدم اختلاف الصادر، على التقديرين)، رجَّح أحدَهما، وهو خلقُه لأفعالها. وذلك لأنّ هذا ما يليق بكمال مُلكه وقدرته. يقول الطوفيّ: "فإنّ المُلك التامّ يَقتضي عمومَ التصرُّفِ؛ فكون المَلِكِ يَتصرَّف في بعضِ مُلكه

(١) درء القول القبيح، ٢٣٥-٢٣٦.

دون بعض يكون نوعَ قُصورٍ في المُلك. فجَعَل اللهُ تعالى أفعالَ العبادِ من جملة مخلوقاته". والمقصود، كما يبدو، أنّ الله يُجري عادتَه في خلقه؛ فيُجري المسبَّباتِ على حسبِ الأسباب الطبيعيّة. ولأنّ الأفعال الإنسانيّة من جملة الآثار الطبيعيّة، فهو يُجريها على وَفق أسبابها في النفوس البشريّة.

والمقدّمتان الثانية والثالثة تُثبتان القدرَ بناءً على كمال علمِ الله وكمال قدرته. أمّا المقدّمة الأولى، فتُثبته بناءً على المفهوم الطبيعيّ للقدر. والطوفيّ في شرحه هذا لنكتة القدر وسرّه يربط بين المفهومين. فعليه تكون أفعال البشر كسائر الحوادث الطبيعيّة التي يُجري فيها الله عادتَه.

أمّا الجديد في كلام الطوفي هذا في نكتة القدر، فهو قوله إنّ الله يجوز أن يحكم في الناس بعلمه. والقصد أنّ له أنْ يحكم على بعض الناس لأفعالٍ لم يفعلوها، لكنّها أفعالٌ يَعلم أنّها تصدر عنهم بالضرورة، بحُكم طبائع نفوسهم، لو تسنّت أحوالٌ معيَّنةٌ؛ وعلمُه ذلك متعلّقٌ بعلمِه بنفوسهم. يقول الطوفي إنّ الله لو شاء أن يعاقِبَ الخلقَ مِن غيرِ معصيةٍ،

لكان عادلاً في ذلك حقيقةً معقولةً. لا نقول ذلك بَغتةً، ولا جموداً على التفويض التقليديّ؛ بل هو معقولٌ واقعٌ. أمّا أنّه معقولٌ، فلما قرَّرنا قبلُ مِن أنّه خَلَقَ النفوسَ، وعَلِم ما يَصدُر منها من خيرٍ وشرٍّ. فلو عاقب بعضَها بدون صدورِ ذنبٍ منها، وقلنا بتحسين العقل وتقبيحه، كما تقولون لأمكننا، بقول الله تعالى، "وَلَا يَظْلِمُ ... أَحَداً"؛ وعقابه لهذا بدون ذنبٍ ظلمٌ؛ وهو منزّهٌ عنه. فدَلَّ على أنّه عَلِم مِن جِبِلّته وطبيعةِ نفسه الشرَّ، فأهلَكَه، أو عاقَبَه، لدفعِ شرِّه. ونَزَّلنا علمَه سبحانه المحقَّق منزِلةَ صدورِ المعصيةِ مِن ذلك الشرّير بالفعلِ، كما اتّفَق العقلاءُ على قتلِ الحيّة، حتى الصغير الذي لا يؤذي، لخُبثِ نفسه وشرِّ طبيعته.(١)

أي، وفقاً لكلامه في سرّ القدر، فإنّ عدل الله معقولٌ على أصل المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليّين. ولأنّ عدله في هذه المسألة معقولٌ، أي إنّ كنهه معلومٌ مفهومٌ، فليس التصديق به مبنيّاً على التفويض التقليدي، بلا كيفيّةٍ متصوَّرةٍ. والظاهر أنّ دعوى الطوفي هذه ليست من باب الجدل وحسب؛ بل هي ما يثبته حقّاً.

---

(١) درء القول القبيح، ٢٥٨.

وهو يقول إنّ حُكم اللهِ على الناس بعلمه، لا بأفعالٍ اقترفوها، ليس معقولاً جائزاً وحسب، بل واقعٌ فعلاً. واستدلّ على ذلك بأدلّةٍ نقليّةٍ؛ كقوله:

وأمّا أنّه واقعٌ، فلأنّ الله سبحانه أَذِنَ للخضر في قتلِ الغلامِ، لعلمه أنّه إن عاش، أرهَق أبويه طغياناً وكفراً. وقال النبيّ ﷺ: "إنّ الغلام طُبع يوم طُبِع كافراً؛ ولو عاش، لأرهَق أبويه طغياناً وكفراً". ولمّا قالت له عائشة في صبيٍّ مات: "طوبى له! عصفورٌ من عصافير الجنّة"، غَضِب، وقال: "وما يدريك؟ إنّ الله خَلَقَ للجنّة والنار خلقاً وهم في أصلاب آبائهم." قالت: "أرأيتَ مَن لم يبلُغ الحلمَ؟" قال: "الله أعلم بما كانوا عاملين". وهذا حُكمٌ فيهم بالعلم. وقد ورد أنّه بالآخرة تُؤجَّج لهم نارٌ يُمتحَنون بها.(١)

لكنّ الطوفي، مع هذا، يقول: "هذا الكلام باعتبار نفسِ الأمر. أمّا في ظاهر الحُكم، فلَم يحكُم فيهم بعلمه؛ بل بالحجج والبراهين، تحقيقاً لعدله في الظاهر، ولقدرته وكمال تَصرُّفه في الباطن".(٢) أي إنّ الله يحكم فيهم بعلمه في الحقيقة، أي باطناً، فيُحقِّق هذا كمالَ تصرُّفه الكونيّ؛ لكنّه يحكم فيهم على حسب أفعالهم ظاهراً، فيحقِّق هذا عدلَه. وكلامه هذا مُشكلٌ. فما الداعي إلى هذا التناقض بين ظاهر الأمر وحقيقته، إن كانت حقيقته، على ما يقول الطوفي، جائزةً لا يترتّب عليها تجويرٌ، أو ضربٌ آخَر من الاستحالة؟ ثمّ ماذا عن أولئك الذين سَلَّم الطوفي أنّهم يُحكَم عليهم، لا على ظواهر أعمالهم، أي لا على مخالفاتٍ اقترفوها فعلاً، بل على علم اللهِ وحسب؟ فكأنّ في كلامه بعض التناقُض.

ولئن سُلِّم كلامه في نكتة القدر، فلعلّ الإشكال الرئيس عليه هو أنّ جِبِلّة النفس ليست الشرط الوحيد في ظهور الأفعال عن الإنسان. فالأفعال تعتمد كذلك على أحوالٍ خارجةٍ عن الفاعل. وقد توجَد في الفاعل دواعٍ لأفعالٍ لا تسمح بوقوعها أحوالٌ خارجةٌ عنه، وتسمح بوقوعها أحوالٌ أخرى. فلا يكفي أن يقال إذن إنّ الطفل الذي تكون جبلّة نفسه ميّالةً إلى الشرّ سيقترف أفعال الشرّ لا محالة حين يكبر، وإنّ الطفل الذي تكون جبلّة نفسه ميّالةً إلى الخير سيفعل الخير لا محالة.

(١) درء القول القبيح، ٢٥٨.

(٢) درء القول القبيح، ٢٣٧.

مسؤوليّة الفاعل عن فعله واستحقاقه المدحَ والذمَّ

حين يُثبَتُ القدرُ إثباتاً تامّاً مطلَقاً، بحيث لا يُثبَتُ للفاعل اختيارٌ مستقلٌّ لأفعاله، بل يكون في الحقيقة مجبَراً عليها، فمِن الشائع الاعتراض بأنّه لا محالة تنتفي مسؤوليّةُ الفاعل عن أفعاله. ومتى انتفت المسؤوليّة، لم يَستحقّ الفاعلُ، على ما يفعله أو يتركه مِن الأفعال، الذمَّ والعقابَ، أو المدحَ والثوابَ. وبذا تَسقط التكاليفُ. فهذا هو الاعتراض الرئيس، من الناحية الخُلقيّة، على إثبات القدر إثباتاً غير مقيَّدٍ، كما عند الطوفي وغيره من أهل السنّة. ولطالما احتجّ به المعتزلة عليهم؛ كما في كلامهم الذي ينقله في هذا الكتاب.

لكن، مع أنّ الطوفي يُثبت القدرَ إثباتاً مطلَقاً، فيصرِّح بنوعٍ من الجبر، فهو كذلك يُثبت مسؤوليّة الفاعل عن أفعاله. فالأساس الرئيس الذي يؤسّسها عليه هو مفهوم الكسب، الذي هو نوعٌ من التعلُّق بين قدرة الفاعل البشري واختياره من جهةٍ، وفعلهِ الحادث على جوارحه، المخلوق لقدرة الله، مِن جهةٍ أخرى. يقول: "كسبُ العبدِ يجوز أن يؤثّر قبحاً في الفعل، وإن لم يؤثّر في وجود ذاته".[1] وهذا قريبٌ من قول القاضي أبي بكرٍ الباقلاّني في الكسب، وهو أنّ "ذات الفعلِ واقعةٌ بقدرة الله تعالى، وكونه طاعةً ومعصيةً بقدرةِ العبد".[2] ويصرِّح الطوفي في مواضع بميله إلى هذا القول للباقلاّني،[3] الذي يقصد أن يُثبِت لقدرةِ الإنسان أثراً أكبر في صفة الفعل الحُكميّة (أي، عند أهل السنّة، نسبة الفعل إلى الأحكام الشرعيّة، ككونه طاعةً أو معصيةً) ممّا يُثبِت قولُ أبي الحسن الأشعري في الكسب.

لكنّ الطوفي لا يعتمد على إثبات مسؤوليّة الفاعل بوساطة مفهوم الكسب وحسب. بل يلجأ إلى الاعتماد على الأمر والإرادة الإلهيّين. يقول مثلاً، إشارةً إلى السلف:

فأمّا لومهم للعاصي، وذمّهم وعقوبتهم له، فذلك امتثالٌ لأمرِ الله فيه؛ إذ جعَل وقوعَ المعصيةِ على جَوارحِه دائرةً مع قَصدِه وإرادتِه وجوداً وعدماً، عَلَماً على وقوع ما قدَّر

(١) درء القول القبيح، ٣٣١–٣٣٢.

(٢) درء القول القبيح، ١٦٧؛ وراجع: الباقلاني، التمهيد، ٢٨٦.

(٣) درء القول القبيح، ١٨٩.

عليه مِن العقوبة به. ولله التصرُّف في خلقه بما يشاء. ومِن أصول أهلِ السنّة، الذين قام الدليلُ على أنهم هم الفرقة الناجية، إن شاء الله، السكوتُ عن "كَيف؟" في صفاتِه، وعن "لِمَ؟" في أفعاله.(١)

فعلى هذا، لا يكون استحقاق الذمّ والعقاب في الدنيا، مبنيّاً على مفهومٍ عقليٍّ متصوَّرٍ للمسؤوليّة، كما في الكسب (وفي كونه مفهوماً عقليّاً متصوَّراً خلافٌ). بل يُحكَم على فِعل زيدٍ بكونه طاعةً، إذا وافق الأمرَ الإلهيّ، أو معصيةً، إذا خالفه؛ ثمّ قد يتوجّه على المكلَّفين كافّةً تكاليفُ متعلِّقةٌ بهذا الحكم. فإذا كان الحكم بكون الفعل معصيةً، يتوجّه عليهم تكليفٌ بنوعٍ من الذمّ لفِعل زيدٍ، وبمعاقبته أحياناً. فيكون هذا تكليفاً شرعيّاً محضاً، يتوجّه، مِن حيث هو تكليفٌ، على المكلَّف من حيث هو ذامٌّ ومعاقِب. ولا يكون تعلُّقه بزيدٍ، من حيث هو فاعلٌ للفعل، إلاّ بكون فِعلِ زيدٍ أمارةً (أي سبباً، أو شرطاً) على تحقُّق هذا التكليف. فإذا كان كذلك، يكون معنى استحقاق زيدٍ للذمّ والعقاب قولُ الله لعامّة المكلَّفين، "إذا فَعَل فاعلٌ كذا، استحقّ كذا"، لا أنّه أمرٌ مترتِّبٌ على اكتساب زيدٍ شيئاً بفِعله. اي إنّ استحقاق الذمّ والعقاب يصير متعلِّقاً في الحقيقة بتوجّه الأمر الإلهيّ إلى الذامّ والمعاقِب، لا بمسؤوليّة زيدٍ عن فِعله. وعليه فمتى انتفت العلاقة بين المسؤوليّة واستحقاق الذمّ والمدح، فلقائلٍ أن يقول: إنّ هذا يُسقِط الاعتراضَ المذكور على إثبات الجبر مِن جهة ترتُّبِ استحقاقاتٍ دنيويّةٍ على الأفعال. أمّا سقوطه مِن جهة ترتُّب نتائج أخرويّةٍ عليها، فكما يقول الطوفي، بالسكوت عن "لِمَ؟" في أفعالِ الله تعالى؛ فيُسَلَّم أنّ لله أن يفعل ما يشاء، وأنّه لا يُسأل عمّا يفعل.

كلام الطوفي على أدلّة المعتزلة

ويورد الطوفي كلاماً لأبي الحسين البصري المعتزلي في إثبات اختيار الإنسان لأفعاله. ولهذا بعضُ القيمة التاريخيّة، لأنّه لم تظهر حتى الآن مخطوطاتٌ لأيٍّ من كتبِ أبي الحسين الكلاميّة، التي كان لها كبير الأثر على الاعتزال المتأخّر، وعلى الفكر الإسلاميّ عموماً؛ وإن كان ثمة كتابٌ لأحد أتباعه، وهو محمود المَلاحِمي

(١) درء القول القبيح، ٢٠٨.

الخوارزمي.(١) والغريب في ما ينقله الطوفيّ عن أبي الحسين قوله عنه إنّه يردّ فيه على دليل المرجِّح؛ وهو، كما ذكرتُ، استُحدِث بعد أبي الحسين. ويمكن أن يكون الطوفيّ لم يُصِب في الإشارة إلى كون كلام أبي الحسين ردّاً على دليل المرجّح خصوصاً، بل يكون الصواب أنّه ردٌّ عامٌّ على كلّ مَن قال إنّ العبد غير موجِدٍ لأفعاله.

يحتجّ أبو الحسين هنا أوّلاً على رأيه المشهور مِن أنّ العلم بكون العبد موجِداً لأفعاله الاختياريّة علمٌ ضروريٌّ، أي يجده كلّ عاقلٍ في نفسه بالضرورة، دون فكرٍ، ولا يُخاصِم فيه إلاّ مكابرٌ. خلافاً لجمهور المعتزلة الذين عدُّوا هذا علماً استدلاليّاً، أو نظريّاً.(٢) والحجج الثلاثة لأبي الحسين على هذه الدعوى، والتي يورِدها الطوفي، مبنيّةٌ على المشاهَدات الدالّة على كون ذلك العلم ضروريّاً. فهي أدلّةٌ على كونه ضروريّاً لمن أنكر ذلك، لا على نفس العلم، وهو كون العبد موجِداً لأفعاله؛ إذ لو كان اعتماد أبي الحسين على النوع الأخير، لكان تسليماً منه على أنّه علمٌ استدلاليٌّ وحسب.

والطوفي يجيب على حجج أبي الحسين بتلخيص الأجوبة المعتادة عند أصوليّي أهل السنّة؛ مِثل قوله إنّ العلم الضروريّ لا يُنازِع فيه الجمّ الغفير من العقلاء، كما هو الحال في هذه المسألة. ومِثل أنّ ما ادّعاه علماً في العقلاء بكون العبد موجِداً لأفعاله هو في الحقيقة اعتقادٌ لا يَرقى إلى يقينيّة العلم.

ومِن أدلّة أبي الحسين قوله إنّ من المحذورات التي تَلزَم إنكارَ إيجاد العبد لأفعاله "سدّ بابِ الوثوق بوعد الله ووعيده. لأنّه إذا جاز أن يخلق القبائحَ، جاز عليه الكذبُ؛ فلا يوثَق بشيءٍ مِن إخباره".(٣) وهذا مِن جنسِ ما وصفه الطوفيّ سابقاً بكونه "مِن أصعب أسئلتهم"؛(٤) لأنّ التسليم بصِدق الرسالات، لا بطريقٍ نقليٍّ محضٍ، ضروريٌّ لإثبات ما جاءت به. والمقصود بالكذب ها هنا كلّ خبرٍ غير مطابقٍ. وليس كلّ خبرٍ غير مطابقٍ دالاًّ على سفاهة قائله؛ بل يدخل فيه ما قد يُنسَب إلى الحكمة، كأن يكون من باب

(١) هما "المعتمد في أصول الدين"، منشورٌ (راجع قائمة المراجع)؛ و "الفائق في أصول الدين"، مخطوطٌ في صنعاء؛ وقيل لي إنّه سيُنشر.

(٢) راجع: الرازي، الأربعين، ٢٢٨.

(٣) درء القول القبيح، ١٧٨.

(٤) درء القول القبيح، ٨٦.

الترغيب والترهيب. وقد ظلّ إثباتُ صدقِ الشرائع ضروريّاً عند الأصوليّين، لا في ذاته لدخول الشكّ عليها، بل لأسبابٍ، أهمّها الإثبات التامّ لبطلانِ التحسين والتقبيح العقليّين.

وحاول جمهور أصوليّي أهل السنّة الجوابَ على هذا السؤال بإنكار كون صدق الله ثابتاً بناءً على قُبحِ الكذب في ذاته عقلاً، وعلى إيجاب اجتناب الفعلِ القبيح عليه تعالى؛ بل حاولوا إثباتَ الصدقِ له بطريقٍ آخر.(١) وجاء الجويني بكلامٍ طويلٍ مشكلٍ في هذا الشأن.(٢) وجاء غيره بدليلٍ آخَر، ربطوا فيه الكذبَ بمفهوم النقص؛ وهو ما اعتمده الطوفي.

يقول: "استحال لحوقُ الكذبِ له، لأنّه نقصٌ؛ والنقص لا يَلحَق صفاته تعالى، كما لا يَلحَق ذاتَه".(٣) وكلامه هذا بلا ريبٍ محتاجٌ إلى مزيد تفصيلٍ. ويقول في جوابٍ آخر: "إنما يُوصِل الكذبُ إلى أغراضه مَن يَعجَز عن تحصيلها بذاته؛ والله سبحانه لا يُعجِزه شيءٌ؛ وهو بقدرته الكاملة غنيٌّ عن الوسائط".(٤) وفي هذا إشارةٌ إلى كون الكذب يَقتضي النقصَ في صفة القدرة. إذ لو قيل، "إنّ المقصود من الخبر غيرِ المطابق إرشادُ عموم الناس إلى خيرهم، بالترغيب والترهيب بأمورٍ تناسب عقولَهم وأوهامهم"، لكان للطوفي أن يقول: "خَلْقُ الناسِ، بحيث تكون عقولهم جميعاً قادرةً على فهمِ خيرِهم متى أُخبِروا به، وبحيث يمكِن إرشادُهم جميعاً إلى ذلك دون ترغيبٍ وترهيبٍ بأمورٍ غير حقيقيّةٍ، لا يُعجِز اللهَ"، بناءً منه على أنّ خلقَ الناس على هذه الصورة، دون الإخلال بنظام العالَم، ليس محالاً في ذاته، فلا يَقتضي العجزَ في قدرة الله.

ثمّ يورِد الطوفيّ دليلاً آخر لأبي الحسين، وهو قوله إنّ ممّا يَلزَم إنكارَ إيجاد العبد لأفعاله، سَدَّ بابِ العلم بصحّة الشرائع، لوجهين: أحدهما أنّه لو جاز أن يَفعل القبائحَ، جاز أن يَدعو، أو يَبعث من يَدعو، إليها. [...] فتزول الثقةُ بالشرائع. الثاني: لو جاز أن يخلق في العبد الكفرَ والضلالَ، ويُزيّنه له ويَستدرِجه بذلك إلى عقابه، لجاز أنّ

(١) راجع مثلاً: الباقلاني، التمهيد، ٣٤٣.

(٢) الجويني، الإرشاد، ٢٧٥ وما يليها.

(٣) درء القول القبيح، ١٧٨.

(٤) درء القول القبيح، ١٧٩.

دين الإسلام هو الكفر والضلال، استدرج أهلَه إليه، وأنّ بعضَ الملل المخالِفة للإسلام هي الحقُّ.

والوجه الأوّل متعلِّقٌ بالأحكام الشرعيّة الفعليّة، والثاني بالاعتقادات. فلذا، يجيب الطوفي عن الأوّل بأنّه "لو أَمَرَ اللهُ سبحانه بما شاء، كان حَسَناً؛ ولو نهى عمّا شاء، لكان قبيحاً". وهو يجيب عن سؤالٍ شبيهٍ بهذا فيما بعد، فيقول: "الزنا واللواط من القبائح الشرعيّة، لا العقليّة، فتجوز بِعثةُ رسولٍ بالدعاء إليهما".[1] فقُبح الأفعال، عنده، مرتبِطٌ بالمشيئة الإلهيّة ليس إلاّ؛ فتكون وضعيّةً.

أمّا عن الوجه الثاني، فيقول إنّه ممتنعٌ؛ "وذلك لأنّ حَقِّيَّة دينِ الإسلام عَلِمناها بالأدلّة العقليّة الدالّة لذواتها، لا بوَضعِ واضعٍ. فلا يجوز تَغَيُّرُ حقيقةِ دلالتِها". والقصد من هذا أنّه ثبت عقلاً وحدانيّة الله، وجواز بعثة الرسل، وامتناع الكذب على الله، ودلالة المعجز على صدقِ مدَّعي النبوّة، وما إلى ذلك. فلو جاء مدعٍ للنبوّة، وأثبت مثلاً إلهين اثنين، لعُلِم أنّه كاذبٌ؛ لأنّ وحدانيّة الله ليست وضعيّةً، فليست ممّا يعتمد على المشيئة، بل حقيقةٌ غير قابلةٍ للتبدّل. فلذا، يقول الطوفي: "فتجويز أنّ دين الإسلام باطلٌ، مع أنّ حقّيّته ثابتةٌ بالدليل العقليّ الدالّ لذاته، ممّا لا يجتمعان؛ وإلاّ لَزِم منه قلبُ حقائقِ الأشياء؛ وهو محالٌ".[2]

وبعد إيراد حجج أبي الحسين وأجوبةٍ عليها، ينتقل الطوفيّ إلى الكلام على كتاب "طبقات المعتزلة" للقاضي عبد الجبّار المعتزلي. ويبدأ أوّلاً بالردّ على دعواه بأنّ مِن الصحابة وأئمّة التابعين مَن كان على نفس مذهب المعتزلة، أي من أهل العدل، كما يسمّيهم. ويعلّق على أحاديث وأخبارٍ يوردها عبد الجبّار. وليس في هذا ما يتعلّق بموضوعي التحسين والتقبيح والقدر، بل هو كالمقدّمة لما ينقله عن عبد الجبّار من كتابه نفسه، وهو الرسالة المشهورة في القدر المنسوبة إلى الحسن بن يسارٍ البصريّ (ت ١١٠). ويردّ الطوفي عليها ردّاً مطولاً، هو حوالي ربع كتابه هذا حجماً. والظاهر أنّه الردّ السنيّ المفصَّل الوحيد على هذه الرسالة. يقول، مشيراً إلى أهمّيّة الرسالة:

(١) درء القول القبيح، ١٨٢.

(٢) درء القول القبيح، ١٨٠.

الرسالة هائلةٌ في بابها، والجواب عنها مُتَبيّنٌ؛ إذ قد تَضَمَّنَت كلَّ حججِ القدريّة في المسألة، أو جُلَّها. وهي راجعةٌ إلى شُبَهِهِم السابقة؛ لكن تحتاج إلى جوابٍ خاصٍّ بها يُطابِقُها، ويَتَضَمَّن جوابُها تقريرَ قواعدَ يُحتاج إليها في الباب، وتكون تذكِرةً لأُولي الألبابِ.(١)

بعد أن ينقل الطوفي الرسالة، يُصرِّح بعدم تأكُّده من كون نسبة الرسالة إلى الحسن البصري صحيحةً أو لا. فيقول:

وهذه الرسالة، وإن كان الحَسَنُ قد رُمِيَ بالقدَر مرّةً، وهي تُشبِه فصاحتَه وبيانَه، إلاّ أنّ المشهورَ عنه إبطالُ القدرِ، والطعنُ على أهله، كما بَيّنّا أوّلاً. فإن ثَبَتَت هذه عنه، فلعلّه قالها أوّلاً، حين كان يقول بالقدر؛ ثمّ عاد بآخرِه عن ذلك. وإلاّ، فهي منحولَةٌ عليه.(٢)

وهو يعود في مواضع من كتابه فيرجِّح أنّ الرسالة منحولةٌ على الحَسن.(٣) لكنّ نسبة هذه الرسالة إليه ممّا يحتاج إلى بحثٍ مستقلٍّ لا تتّسع له، ولا تليق به، هذه المقدّمة. أمّا القواعد التي يقرّرها الطوفي في هذا الفصل، كما يقول، فقد ذكرنا معظمها فيما سبق.

الأدلّة النقليّة في إثبات القدر

ويُفرد الطوفي آخِر جزءٍ من كتابه هذا في الأدلّة النقليّة، من القرآن والحديث، على إثبات القدر. حوالي ثلاثة أرباع هذا الفصل في الاستدلال بآيات القرآن الكريم على ذلك، استقرأها الطوفي بحسب ترتيب السور (راجع: فهرس السور، صفحة ١٠ أعلاه). ويردّ في مواضع على الزمخشري لتفسيره آياتٍ تفسيراً معتزليّاً. واستقراء الطوفي هذا لآي القرآن في موضوعٍ محدّدٍ أسلوبٌ معتادٌ له، نراه مثلاً في كتاب "عَلَم الجذل في علم الجدل"، حيث استقرأ الآيات المتضمِّنة للجدل،(٤) وكتاب "الإشارات الإلهيّة في

(١) درء القول القبيح، ٢٠٧.

(٢) درء القول القبيح، ٢٠٧.

(٣) درء القول القبيح، ٢١١.

(٤) أشار إلى هذا فولهاف هاينريش، محقّقُ كتاب "عَلَم الجذل" بقوله، «هذا الكتاب مَثَلٌ واضحٌ لغرضٍ من أهمّ أغراض مؤلّفه وهو النزعة إلى استئناف البحث في مقالات الدين وعلومه على أساس القرآن، فإنّ القسم الرئيس وهو الباب الخامس يشتمل على إثبات جميع المناظرات الموجودة في القرآن وشرحها بالمصطلحات الجدليّة» (صفحة يح).

المباحث الأصوليّة"، حيث استقرأ الآيات المتعلّقة بأصول الدين وأصول الفقه.

ثمّ يذكر وجوه استدلال المعتزلة بالقرآن في إثبات استقلال الإنسان باختيار أفعاله. ويُسَلِّم أنّ الآيات في ذلك أكثر من أن تحصى؛ إلاّ أنّه يردّ معظمَ استدلالاتهم إلى خلط المعتزلة بين تصرُّف الله التكويني في خلقه، وتصرّفه التكليفي؛[1] وقد سبق ذكرهما. وبعضهما مَرَدّه الاعتماد على التحسين والتقبيح العقليّين؛ كاستدلالهم بالآيات المنزِّهة لله عن الظلم والتفاوت، ثمّ قولهم، "تعذيب الخلق على أفعالٍ خلَقها فيهم ظلمٌ".[2]

حجّةٌ في إثبات النبوّة

ولنختم هذه المقدّمة بذكر مسألةٍ هي مِن أطرف ما يورد الطوفي في كتابه هذا. وهي مسألةٌ خارجةٌ عن موضوعاته، لكنّها متفرِّعةٌ على كلامه في الحجج النقليّة المتعلّقة بمسألة القدر؛ ألا وهي حجّته في إثبات نبوّة محمّدٍ ﷺ. وهي ترِد في الكتاب بعد استقرائه لآيات القرآن في إثبات القدر وتفسيره لها، وذكره لوجوه استدلال المعتزلة من آي القرآن في إثبات الاختيار المستقلّ للبشر. فيقول: "وُرود هذه الآيات المتعارضة ظاهراً في ذلك حجّةٌ قويّةٌ على إثبات نبوّةِ محمّدٍ ﷺ على منكِريها".[3] أمّا وجود هذا التعارض الظاهر، فممّا لا خلاف عليه.

ثمّ يذكر مقدّمتي الحجّة؛ فالأولى مقدّمةٌ شرطيّةٌ هي: "لو لم يكن نبيّاً حقّاً ورسولاً صِدقاً، لما جاءت هذه النصوصُ المتعارِضة على لسانه في كتابه". والمقدّمة الثانية: "لكنّها وَرَدَت على لسانه"؛ وهو ما تقرّر من استقراء الأدلّة القرآنيّة المتعلّقة بمسألة القدر. ويقول استنتاجاً: "فيكون نبيّاً حقّاً".

أمّا بيان القضيّة الأولى الشرطيّة، فكما يلي: يقول الطوفي إنّ الإنسان الحكيم الفاضل الذي يصنِّف كتاباً يحترز، في العادة المشاهَدة، عن الوقوع في التعارض فيه. فيظلّ ينقّح كتابه حتى لا يترك فيه موضعاً من التعارض. يقول: وكذا شأن الشاعر أو الخطيب أو كاتب الرسالة مِن الأجلاف البعيدين عن الحضارة، ينقِّح أحدهم قصيدته

(١) درء القول القبيح، ٢٥٠.

(٢) درء القول القبيح، ٣٢٧.

(٣) درء القول القبيح، ٣٣٢.

أو خطبته أو رسالته، حتى يجتنب التناقض فيها. أي إنّ هذا النفور من التعارض في ما يقوله المرء أو يكتبه طبعٌ إنسانيٌّ عامٌّ، يشترك فيه أهل العلم والحكمة مع غيرهم؛ فلذا يجتهدون في اجتنابه. فإن احترز كلّ العقلاء عن التعارض، فأحرى بالشخص الحكيم الفاضل وأولى. وهذه هي المقدّمة الأولى في بيان الطوفي للقضيّة المذكورة. وهي، بصورتها هذه، مقدّمةٌ استقرائيّةٌ؛ وإن كان للطوفي كذلك ادّعاءُ أنّ النفور من التعارض هو بناءٌ على أوّليّات العقل.

أمّا المقدّمة الثانية، فهي أنّ الناس، بما فيهم منكرو نبوّة محمّدٍ عليه السلام، أجمعوا على فضيلته وحكمته. فها هنا فاضلٌ حكيمٌ أتى بكتابٍ وقع فيه نوعٌ من التعارض الظاهر، كما ذُكِر. وهو، إلى ذلك، كتابٌ غير طويلٍ؛ فليس تنقيحه من هذا التعارض بالأمر العسير في المعتاد. لكن سبق أنّ الفاضل الحكيم من البشر يجتنب الوقوع في التعارض في كتبه. فينتج، كما يقول الطوفي، أنّ القرآن ليس من كلام محمّدٍ عليه السلام. يقول:

> فإنّ العادة تُحيل، مع حكمة المصنِّف ولطفِ التصنيف وطولِ زمنه وعِظَم المقصودِ منه، أن يَترك فيه مِثلَ هذا التعارُضَ، أو يخفى عنه مكانُه، لظهوره. وحينئذٍ، يَدلّ بضرورة العادة أنّه إنّما جاء به من عند الله، وفوّض أمرَه إلى الله.(١)

وذِكره لعِظَم المقصود من الكتاب وطول زمنه إشارةٌ إلى أنّه، مع أنّ فيه مثل هذا التعارض، فقد كان له الأثر العظيم في البشر على مدى قرونٍ طويلةٍ. إذ ليس كلّ كتابٍ اشتمل على نوعٍ من التعارض يقال إنّه ليس من تصنيف بشرٍ، ولو كان مقصوده عاديّاً، أو محتواه مبتذَلاً، أو لم يحفل به سوى العدد اليسير من غير المعتبَرين. ولعلّ هذا مفهومٌ ضمناً في ذِكر اتّفاق الناس على فضيلة محمّدٍ عليه السلام وحكمته؛ والفاضل الحكيم لا يأتي بالكلام السفيه، سواءٌ كان له أو لغيره.

ولم أجد أحداً غير الطوفي ذكر مثلَ هذا لدليل على نبوّة محمّدٍ ﷺ؛ ويبدو أنّه هو الذي استحدثه. والحقّ أنّه دليلٌ طريفٌ في الإسلام، لا في ذاته وحسب، بل وفي صورته العامّة كذلك. فالمقصود بلفظي "الدليل" و "الحجّة" هنا أنّه قياسٌ منطقيٌّ، متى

(١) درء القول القبيح، ٣٣٣.

عُرِض على العقل، حَكَم العقلُ بصحّة نتيجته. ففي دليل الطوفي هذا، تَوَجَّب على العقل أن يحكم بأنّ القرآن ليس من كلام البشر، بل من كلام الله. لكنّ الغريب في هذا الدليل أنّ إحدى مقدّماته تنصّ على أنّ تعارضاً ما حصل بين الآي في مسألةٍ ما، وأنّ مقدّمةً أخرى تنصّ على أنّه لأجل هذا التعارض ينبغي التصديق به. لكنّ التعارض عموماً، وفي الأصل، يخالِف العقلَ. فإنّنا مثلاً لو وجدنا في كتاب زيدٍ تعارضاً في أكثر من موضعٍ، حَكَمنا بوجود ما ينافي العقلَ فيه، ومِن ثمّ حكَمنا بوقوع زيدٍ في الخطأ. أمّا في القرآن، فعلى حسب دليل الطوفي، ينبغي على العقل التصديقُ بكونه حقّاً لأنّه خالَف العقلَ مثل هذه المخالفة. فهو إذن يوافق العقلَ لأنّه يخالِف العقلَ بنحوٍ ما.

والفرق بين مخالفة العقلِ والوقوع في الخطأ ظاهرٌ. فالحكم على قضيّةٍ ما بمخالفة العقل قد يتبعها الحكمُ عليها بالخطأ. وقد تتبعها أحكامٌ أخرى؛ كأن يقال: "إنّ كذا يخالِف العقلَ؛ فلعلّ ذلك لقصورٍ ما في العقل، أو لغلطٍ في استنتاجاته". أمّا النصوص الدينيّة، فالمعتاد في التعامل مع مواضع التعارض فيها، ممّا يتعلّق بمسائل العقائد، لا الحكم عليها بالخطأ، بل أحدُ أمرين. إمّا تأويل بعض المواضع بحسب شروطٍ وكيفيّةٍ ما، أو تفويض الأمر إلى الله، وإثبات النصوص كما هي، بلا تأويلٍ أو تفسيرٍ، والتسليم بعجز العقل عن إدراك مغزاها. وعلى الحالين، كانوا في العادة ينهون عن الخوض في المتشابهات، لأسبابٍ، أهمّها ما في ذلك من إثارة الشكّ والاضطراب في النفس؛ حتى حرَّم بعضُهم السؤالَ عن المتشابهات. فإذ بالطوفي هنا يستعمل ما جرَت العادةُ على اجتنابه والتحذير منه، لا في إثارة الشكّ، بل في تحصيل اليقين. فعليه لا يكون التصريح بوجود هكذا تعارضٍ أمرٌ يُخاف منه، وتُحَرَّم الإشارةُ إليه، بل يُعتَدّ به.

وهذا الدليل، بصورته العامّة هذه، جديرٌ بالاهتمام حقّاً. وأظنّه مِن نوعٍ جديدٍ في الإسلام؛ إذ إنّ جمهور المشتغلين بأصول الدين كانوا ميّالين إلى القول باعتماد الدين في أصوله الرئيسة، كإثبات وجود الله وجواز النبوّة وإثبات نبوّة محمدٍ عليه السلام مثلاً، على أسسٍ عقليّةٍ جليّةٍ راسخةٍ. ثمّ، بعد تحقُّق الاعتقاد بالدين وأصوله هذه، يُسَلَّم بجزئيّاته التي استعصى على العقل إدراكُها أو الفهمُ التامّ للنصوص الدينيّة المتعلّقة بها.

ولم أجد أحداً من ملّة الإسلام أخذ جزئيّةً من هذه الجزئيّات التي استعصت على العقل، فعكَس الآيةَ، وجعل منها دليلاً على الأصول، كما فعل الطوفي.

ومع أهمّيّة دليل الطوفي هذا، لكنّه جاء بسيطاً مقتضَباً، ساذَجاً بعض الشيء. إلاّ إنّه قابلٌ للزيادة والتفصيل والتحرير من بعض المناحي، خصوصاً من وجهين. الأوّل بأن يُعمَّم الدليلُ، فيشمل مسائل غير مسألة القدر. والثاني بأن يُفصَّل في مسألة أثر القرآن، والدين عموماً، في النفوس. إلاّ إنّ إشكالاً رئيساً يتوجّه عليه؛ ولعلّه من أسباب تمسُّك العلماء بالقول بموافَقة أصول الدين للعقل، واجتنابهم الخوضَ فيما أَشكل على العقل من جزئيّاته وتحذيرهم من ذلك. وذلك أنّ لأصحاب مللٍ شتّى الاحتجاج بأدلّةٍ من نوع دليل الطوفي هذا. فلطالما قال كثيرٌ من اللاهوتيّين النصارى مثلاً إنّ حقيقة الثالوث سرٌّ لا ترقى إليه الأفهامُ البشريّة؛ فلذا بدت عقيدة الثالوث مخالفةً للعقل. ولطالما كانت حجّة المسلمين الرئيسة على النصارى مخالَفة هذه العقيدة، التي هي أُسّ الدين، للعقل الصريح. فكيف لو صار جائزاً، من حيث المبدأ، أن تكون مخالَفةُ اعتقادٍ ما، أو كلامٍ ما، للعقل حجّةً، لا في إثبات فساده، بل صوابه؟ وكم من بابٍ موصدٍ يفتحه مثل هذا التجويز؟

ولا إخال هذا الإشكال يختم البحث والكلامَ في الموضوع. وعلى كلٍّ، فالمسألة حقيقةٌ ببحثٍ مفصّلٍ وتعمّقٍ، يخرج عن حدود ما قاله الطوفي. ولا مجال له ها هنا. وليكن هذا آخرَ كلامنا في مسائل الكتاب.

نبذةٌ عن المصنِّف:(١)

هو نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القويّ بن عبد الكريم بن سعيد الطُّوفيّ، نسبةً إلى بلدة طُوفَى مِن أعمال صَرْصَر، بالقرب من بغداد. قيل إنّه وُلِد عام ٦٥٧/١٢٥٩؛ وقيل "سنة بضعٍ وسبعين وستّمئة".(٢) ودرس الفقه الحنبليّ والنحو في بلدته. ثمّ ارتحل إلى بغداد في ٦٩١، فدرَس فيها الفقه وأصوله واللغة والمنطق، وسمع الحديث على جماعةٍ. ثمّ ارتحل إلى دمشق في ٧٠٤، ثمّ إلى مصر في ٧٠٥، وتابَع فيهما دراسته. وذُكِر أنّه حُبس في القاهرة في ٧١١ مدّةً قصيرةً لاتهامه بالرفض.(٣) ثمّ يظهر أنّه نُفي إلى دمشق، فلم يذهب إليه لهجائه أهلَها سابقاً. فتوجّه إلى قوص من صعيد مصر، وأقام فيها مدّةً. وفي أواخر ٧١٤ حجّ، ثمّ جاور بالحرمين الشريفين. والظاهر أنّه ارتحل إلى بيت المقدس، وتوفي في مدينة الخليل عام ٧١٦/١٣١٦.

وممّن أخذ عنهم العلوم الشرعيّة تقيّ الدين الزريراتي (ت ٧٠٩)، ونصير الدين الفاروثي (ت ٧٠٦)، وأبو بكرٍ القلانسي (ت ٧٠٤)، وتقيّ الدين بن تيميّة (ت ٧٢٨)، والحافظ المزّي (ت ٧٤٢)، وعبد المنعم بن خلف الدمياطي (ت ٧٠٥)، وسعد الدين الحارثي (ت ٧١١)، وغيرهم.(٤)

وكان للطوفي عنايةٌ بعدّة علومٍ شرعيّة؛ فمنها في علم أصول الفقه؛ وكان حنبليّ

---

(١) أورد فولهاف هاينريش، في مقدّمة تحقيقه لكتاب "عَلَم الجذل في عِلْم الجدل" للطوفي (صفحات ط – يد)، أكمل ثَبتٍ بالمصادر التي ترجمت للطوفي؛ وشمل عشرين مصدراً، ما بين كتابٍ مطبوعٍ ومخطوطٍ ومفقودٍ، مع ذكرٍ لتواريخ وفيات المؤلّفين ومصادر كلٍّ منهم؛ فقِفْ عليه. وأهمّ هذه المصادر اثنان، هما: ابن رجب الحنبلي: ذيل طبقات الحنابلة، ٢، ٣٦٦–٣٧٠؛ ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ٢، ١٥٤–١٥٨.

(٢) ذكر التاريخ الأوّل ابن حجر (الدرر الكامنة، ٢، ١٥٤). وذكر الثاني ابن رجب (ذيل طبقات الحنابلة، ٢، ٣٦٦). ولأنّ معظم شيوخ الطوفي وُلِدوا بين العِقدين الخامس والسابع من القرن السابع، فلعلّ التاريخ الثاني المتأخّر أرجَح بعض الشيء.

(٣) وعلّق الطوفي حينذاك عدّةَ رسائل وفوائد في سجن رحبة باب العيد في القاهرة، كما ورد في أواخر بعضها (الطوفي، تفسير سور ق والقيامة، ٥٦ : ٩١).

(٤) وراجع: مقدّمة سالم القرني في تحقيقه لكتاب "الانتصارات الإسلاميّة في كشف شبه النصرانيّة"، ١، ٥٨ – ٧٠.

المذهب. واشتغل كذلك في الكلام وأصول الدين؛ وله كتاب "دفْع الملامِ عن أهل المنطق والكلام".[١] والواضح مِن كلامه في كتبه، خصوصاً في "الإشارات الإلهيّة"، أنّه كان أقرب إلى المذهب الأشعري. أمّا ما سبق مِن تهمة الرفض التي نُسِبَت إليه، فالظاهر في كتبه، ومنها كتابه هذا، أنها لا تصحّ، لا من حيث أصول الاعتقاد، ولا مِن باب الكلام في الصحابة.[٢] فعليه، لا يبعد أن تكون التهمة بناءً على جزئيّةٍ ما لم تظهر في كتبه.

وقد صنَّف الطوفي في العلوم الدينيّة واللغة والأدب. بعضها حُقِّق، ولا زال البعض مخطوطاً.[٣] ونذكر مِن المحقَّق المنشور: (١) كتاب "الإشارات الإلهيّة إلى المباحث الأصوليّة"، في أصول الدين وأصول الفقه؛ (٢) كتابَ "الإكسير في علم التفسير"؛ و(٣) "البلبل في أصول الفقه"، وهو مختصر "روضة الناظر" لابن قدامة المقدسي؛ (٤) وشرَحَه في "شرح مختصر الروضة"؛ و(٥) "التعيين في شرحِ الأربعين النوويّة"؛ و(٦) "الانتصارات الإسلاميّة في كشف شبه النصرانيّة"؛ و(٧) "عَلَم الجذَل في عِلم الجدل"؛ و(٨) "الصعقة الغضبيّة في الردّ على منكِري العربيّة"؛ و(٩) "موائد الحَيس في فوائد امرئ القيس"؛ و(١٠) "تفسير سور ق والقيامة والنبأ والانشقاق والطارق"؛ و(١١) "إيضاح البيان عن معنى أمّ القرآن"، في تفسير سورة الفاتحة.[٤]

---

(١) ذكره في: الإشارات الإلهيّة، ٣، ٣٠٥.

(٢) راجع مثلاً: درء القول القبيح، ١٠٥. وراجع بحثاً فيه اقتباساتٌ من كتب الطوفي في الموضوع (مقدّمة سالم القرني لتحقيق "الانتصارات الإسلاميّة"، ١، ٨٩ وما يليها). ووجدتُ الطوفي يقول: "واعلم أنّ القاضي عبد الجبّار [...] ذَكَرَ في طبقات المعتزلة، مِن الطبقة الأُولى منهم مِن الصحابة، أميرَ المؤمنين عليّ بن أبي طالب -كذلك، قدَّمَه في الذِكر- وأبا بكرٍ، وعمر، وابن عبّاسٍ، وابن عمر" (درء القول القبيح، ١٩٠). وكأنّ في هذا التعجُّب، مِن مسالةٍ بسيطةٍ كتقديمه عليّاً على أبي بكرٍ وعمر، غمزٌ في القاضي عبد الجبّار، وتبرئةٌ للنفس مِن أن يُظَنّ أنّ الطوفي هو الذي قدَّمه.

(٣) ولأثباتٍ ببعض كتبه المخطوطة والمنشورة، راجع: عبد الله التركي، مقدّمة شرح مختصر الروضة، ٢٤–٣٢؛ سالم القرني، مقدّمة الانتصارات الإسلاميّة، ٧٣–٨٣؛ محمّد الفاضل، مقدّمة الصعقة الغضبيّة، ١٤٣–١٧٨. ولا زالت كتب الطوفي ومخطوطاتها بحاجةٍ إلى حصرٍ أتمّ.

(٤) انظر تفاصيل طبعات هذه الكتب في قائمة المراجع.

٦ مخطوط الكتاب:

بعد تنقيب دقيقٍ في فهارس مكتباتٍ كثيرةٍ، لم نجد سوى مخطوطٍ وحيدٍ للكتاب. وهو في مجموعٍ في مجموعة شهيد علي باشا (رقمه ٢٣١٥) المحفوظة الآن في مكتبة السليمانيّة في إسطنبول. فحصلتُ على مصورٍ رقميٍّ ملوّنٍ واضحٍ للجزء الذي فيه كتاب "درء القول القبيح" من المجموع. ولم يَتَسنّ لي الاطّلاعُ على المجموع المخطوط كاملاً. على أني وقفتُ على وصفٍ ماديٍّ له في مقدّمة تحقيقٍ لكتابٍ آخَر منه؛ أذكر منه ما يلي: "التجليد حديثٌ، من ورقٍ مقوىً عليه نقش سوسنٍ معمّمٍ. وأطراف المجلّد وظهره من جلدٍ. عدد أوراقه ٢٥٧ ورقة من الورق الثخين الأبيض المائل إلى السمرة، ومقياسه ٢٨ X ٥,٢٠ – ٢١ سم، ومقياس الحيّز المكتوب عليه ٥,٢١ – ٥,٢٢ X ١٧ سم".(١)

وأُضيفُ إليه، ممّا لاحظتُه في المصوَّر، أنّ في المخطوط خروماً خلّفتها الأرضة، إلاّ إنها في الهامش، وأبقت النصّ سليماً، عدا أحرفٍ من كلماتٍ قليلة. والمخطوط مجموعٌ في كرّاساتٍ، كلّ كرّاسةٍ في عشر أوراقٍ. وهي مرقّمةٌ بخطٍّ مائلٍ في الزوايا اليسرى العليا من الأوراق في بداية كلّ كرّاسةٍ. ففي زاوية صفحة ٦٨أ كلمة "ثامن"، وفي ٧٨أ كلمة "تاسع"، وفي ١٤٨أ عبارة "سادس عشر"، وهكذا (كما في المثال في صفحة ٦٣). وفي صفحات المخطوط ترقيمٌ بخطّ رصاصٍ حديثٍ، أثبتُّهُ في الهامش الجانبي للنصّ المحقّق.

وعدد الأسطر ٢٤ – ٢٦ سطراً للصفحة. والناسخ لا يستعمل التعقيبات في أواخر الأوراق للربط بينها. إلاّ إنّ له أسلوباً غير مألوفٍ في معظم الأوراق؛ وهو أنْ يُتبِع آخِرَ سطرٍ في الوجه الأوّل مِن الورقة، في الزاوية اليسرى السفلى من الصفحة، كلمةً أو أكثر من نصّ الكتاب، ولا يعيدها في بداية الوجه التالي (كما في المثالين في صفحتي ٦٢ و٦٣). ولا يبدو أنّ لهذا غايةً عمليّةً.

وكُتِب النصُّ بخطٍّ نسخيٍّ حسنٍ واضحٍ كبير الحجم أسود. وفي تنقيطه كثيرٌ من السقط والخطأ. وقليلاً ما يُثبِت الناسخُ التشكيلَ، عدا بعض التنوين والتشديد وغير ذلك من تشكيلِ كلماتٍ قد تلتبس على القارئ؛ ويبدو أنّه أثبَتها مِن تشكيل المصنِّف

(١) فولهاف هاينريش، مقدّمة التحقيق لكتاب علم الجذل في علم الجدل للطوفي، صفحة يط.

نفسه في نسخته. وأبرز الناسخ فواتح الكلام وفواصله في النصّ بتطويل المَشْق، وفي أحيانٍ بتغليظ القلم، ككلمة "منها"، و "قال"، و "قلتُ"، وأرقام المسائل، ونحوها.

وفي الهامش إبرازاتٌ، بخطٍّ مغايرٍ لخطّ الناسخ، لبعض ما رآه أحدُ القرّاء مهمّاً (كما في المثال في صفحة ٦٣). وليس كلّ ما أُبرز حقيقاً بذاك. وكُتِبَت هذه الإبرازات حتى نهاية صفحة ٧١أ بخطٍّ أحمر، ثمّ بعد ذلك بخطٍّ أسود. وبالخطّ الأحمر نفسه، وحتى تلك الصفحة، زِيدَت فواصلُ الكلام في المتن إبرازاً. وبالخطّ نفسه كذلك، أثبت القارئ قليلاً من بلاغات القراءة في الهامش. وكلّ كلامٍ بهذا الخطّ أهملناه في تحقيقنا؛ لقلّة فائدته.

وفي الهامش كذلك تعليقاتٌ يسيرةٌ بخطٍّ نسخيٍّ دقيقٍ، ليست دوماً واضحةً (كما في المثالين في صفحتي ٦٢ و٦٣). وهي بخطّ وليّ الدين جار الله القسطنطيني الرومي (ت ١١٥١/١٧٣٨)، ويُتبِعها بإمضائه؛ وهو آخِر مالكٍ للمخطوط وواقِفُه.[1] وقد أثبتُّ هذه التعليقات في الهامش، وبعضها ذو قيمةٍ. والظاهر أنّ المجموع كان مع وليّ الدين جار الله في مكّة، قبل أن يأخذه إلى القسطنطينيّة.

أمّا ما يحتويه المجموع، فأربعة كتبٍ للطوفيّ، هي بالترتيب: كتاب "عَلَم الجذَل في عِلم الجدل"، سبق ذكره؛ وكتاب "درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح"، وهو هذا الكتاب؛ وكتاب "الانتصارات الإسلاميّة وكشف شبه النصرانيّة"، سبق ذكره؛ وكتاب "التعليق على الأناجيل الأربعة".

أمّا "درء القول القبيح"، فيَذكر الناسخُ عنوانَه، بعد نهاية "عَلَم الجذل" في صفحة ٦٤أ؛ ثمّ يُستفتَح الكتاب بالبسملة من أعلى صفحة ٦٤ب، وينتهي في منتصف ١٤٧أ. وألحق الناسخُ في نهايته ما نصّه (وصورته صفحة ٦٤):

وقع الفراغ من تحريره في سلخ جمادى الآخرة، من نسخة مؤلّفه الدارج إلى رحمة الله تعالى وكرمه، سليمان بن عبد القويّ البغداديّ الطوفيّ، تغمّده الله برحمته

---

(١) جاوَر وليّ الدين جار الله بمكّة سبع سنواتٍ، ثمّ سكن القسطنطينيّة، فبنى فيها مدرسةً ومكتبةً. ونُقلت المكتبة بعد وفاته إلى جامع السلطان بايزيد، حيث ظلّت المجموعة باسمه. ويذكر حاجي خليفة أنّ جار الله وقف ٢٥٤٩ كتاباً (كشف الظنون، ٢، ١١٨٦)؛ فلعلّ هذا الكتاب منها.

وغفرانه، على يد العبد الفقير المحتاج إلى رحمة ربّه الغفور، محمّد بن عبد الواحد البغداديّ عفا الله عنه،(١) من شهور سنة سبعٍ [وعشرين] وسبعمئةٍ من الهجرة المحمّديّة، بالخانْقاه المباركة الركنيّة(٢) من القاهرة المعمورة، حماها الله وسائرَ بلاد الإسلام، حامداً الله تعالى، مصلّياً على رسوله محمّدٍ عليه أفضل الصلاة والسلام. والحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على سيّدنا محمّدٍ وآله الطاهرين وأصحابه المنتجَبين وأزواجه أمّهات المؤمنين وسلّم.(٣)

وأشار الطوفي إلى أنّه صنّف الكتابَ في سنة ٧٠٨.(٤) فيكون هذا المجموع نُسِخ قبل أقلّ من عشرين سنةٍ على ذلك، وبعد وفاة المصنّف بإحدى عشرة سنةً.

منهج التحقيق

اعتُمِد في هذا التحقيق النسخةُ المخطوطة الوحيدة المعروفة للكتاب. ولتحقيق نصٍّ مِن مخطوطٍ وحيدٍ مشاكل لا تخفى. إلاّ إنّه ساعد في المهمّة أمورٌ؛ منها كون النسخة منقولةً عن نسخة المصنِّف، وكانت حينذاك حديثةً، بيد ناسخٍ يظهر أنّه ذو محصولٍ من العلوم الدينيّة. ومنها جودةُ خطِّ النسخ، والحالة الجيّدة للمخطوط. ومنها أيضاً حصولي على نسخةٍ رقميّةٍ واضحةٍ ملوّنةٍ.

وقد حاولتُ تصحيح مواضع الخلل في النصّ ما أمكن؛ وهي قليلةٌ.(٥) وأتممتُ

(١) لم أقف على ترجمته.

(٢) و"الخانْقاه"، كالزاوية والرباط والتكيّة، مقرّ الصوفيّة. والخانقاه الركنيّة هذه أنشأها الملك المظفّر ركن الدين بيبرس جاشْنَكِير (ت ٧٠٩/ ١٣١٠)، وهو من المماليك، في ٧٠٧، ووقف عليها أوقافاً جليلةً، وتوفي قبل فتحها. وهي داخل باب النصر من القاهرة. وللجلال الدين السيوطي كتاب "بلوغ الأمنية في الخانقاه الركنيّة"، لم أقف عليه (حاجي خليفة، كشف الظنون، ١، ٢٥٣).

(٣) وكتب الناسخ في نهاية كتاب "عَلَم الجذل" الذي قبل "درء القول القبيح" في المجموع أنّه فرغ من نسخه في ربيع الآخر من سنة ٧٢٧ (صفحة ٦٠أ). وكتب أنّه فرغ من نسخ "التعليق على الأناجيل الأربعة" في بكرة يوم الأربعاء الثاني والعشرين من شهر صفر، سنة ٧٢٨ (صفحة ٢٧١ب).

(٤) درء القول القبيح، ٢٢٤.

(٥) وجعلتُ رقمَ الإحالة إلى تعليق الهامش السفليّ عقيب الكلمة مباشرةً، إذا كان التعليق متعلّقاً بتحقيق النصّ من أصله المخطوط. أما إذا كان متعلّقاً بأمرٍ آخَر ذي صلةٍ بمضمون النصّ، كإحالةٍ داخليّةٍ أو خارجيّةٍ مثلاً، فمكان رقم الإحالة يكون عقيب تمام الكلام -وهو النقطة، أو الفاصلة المنقوطة؛ لأنهما رمزان لتمام الجملة- أو عقيب تمامِ شطرٍ منه؛ كالفاصلة.

بعض المواضع التي بدا أنّ فيها سقطاً من النصّ، بزيادة كلمةٍ أو أكثر، وجعلتُ ذلك في معقوفتين [. . .] دون تعليقٍ في الهامش، إلاّ حيث لزم. وأضفتُ عناوين بعض الفصول في معقوفتين كذلك.

وبعد تمحيصٍ كثيرٍ، ظلّت مواضع قليلةٌ في الأصل المخطوط مشكلةً. فكان أنْ جمعتُ صورَ أسطرها في صفحة ٦٥ أدناه، وأشرتُ إليها في الهامش عند مواضع الإشكال من النصّ. فلعلّ ما أشكل قد يحلّه غيرنا.

وكالمعتاد، فقد اعتُمِدَت الكتابة المعاصرة في النصّ المحقَّق. فمن ذلك، غُيِّرَت "الزكوة" إلى "الزكاة"، و "الأوليآ" إلى "الأولياء"، و "ههنا" إلى "ها هنا"، و "ماية" إلى "مئة"، و "سليمن" إلى "سليمان"، و "يتجزى" إلى "يتجزّأ"، و "يبدوا" إلى "يبدو".

وضَمَّنتُ هامشَ التحقيق تخريجَ الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة، وبعضَ النقول، وترجماتٍ يسيرةً حيث لزم، وإحالاتٍ داخليّةً في الكتاب. وتوخّيتُ في جميع ذلك الإيجازَ والإشارة. والإحالات الداخليّة كثيرةٌ في الكتاب. ولأنّ كثيراً من الأمور بُحِثَت في عدّة مواضع من الكتاب، فقد حاولتُ الإحالةَ إلى أهمّها، لا حصرَ هذه المواضع في الإحالات.

عنوان الكتاب، وذكره في المصادر المتأخّرة:

أورد الناسخُ عنوانَ الكتاب بعد نهاية "عَلَم الجذل"، وهو "كتاب درأ القبيح بالتحسين والتقبيح".(١) وكذا العنوان الوارد في بداية المخطوط؛(٢) إلاّ إنّ بعد كلمة "درء" ها هنا علامة تحيل إلى لَحْقٍ في الهامش، هو "القول صح". أي إنّ العنوان الصحيح "درءُ القولِ القبيح بالتحسين والتقبيح".

والطوفيّ يذكر الكتاب في مصنَّفاته الأخرى. فيشير إليه مراراً في "شرح مختصر الروضة"، ويسمّيه "درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح"،(٣) و "إبطال التحسين

(١) صفحة ١٦٤أ.

(٢) صفحة ١أ.

(٣) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ١، ١٩٩؛ [illegible]؛ ١، ٢٤١؛ ١، ٢٨١؛ ١، ٤٠٢؛ ١، ٤١٠. ولم يوفَّق محقّق الكتاب في تصحيحه كلّ "درء" إلى "ردّ".

والتقبيح"، وهو نفس الكتاب قطعاً.(١) والظاهر أنّ العنوان الأخير هو عنوانٌ مختصرٌ يشير إلى مضمون الكتاب. وبالعنوان الأوّل كذلك، وهو الصحيح، ذُكِر في كتابَي "عَلَم الجذل" و"الانتصارات الإسلاميّة".(٢)

وذُكِر في "كشف الظنون" بعنوان "ردّ القول القبيح في التحسين والتقبيح"؛ والغالب أنّه تصحيفٌ.(٣) ويُحتَمَل أن يكون حاجي خليفة قد اطّلع على هذه النسخة المخطوطة نفسها، لكونه اطّلع على ما وقفه ولي الدين جار الله من الكتب. وذكر ابن رجبٍ الحنبلي الكتابَ بعنوان "درء القول القبيح في التحسين والتقبيح".(٤)

وليس غريباً ورود العنوان في المصادر المتأخّرة بلفظة "في" بدلاً من الباء، وهي الصواب. فالظاهر أنّه أخذٌ بالشكل المألوف في كثيرٍ من العناوين، وهو "كذا في [موضوع] كذا" (مثاله، "الإكسير في علم التفسير"، و"موائد الحَيس في فوائد امرئ القيس"). لكنّ الباء في عنوان "درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح" ليست في الأصل مِن باب الإشارة إلى موضوع الكتاب؛ بل هي تابعةٌ لكلمة "القول"، مِن "قال بِكذا". فيكون معنى العنوان أنْ يُدْرَأَ القولُ بالتحسين والتقبيح.

(١) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ١، ١٢٢؛ ١، ١٧٢؛ ١، ٢٣٤؛ ١، ٢٦٩؛ ٢، ١٣٩؛ ٢، ٤٢٢؛ ٣، ٤٧٦؛ ٣، ٦١٥؛ ٣، ٦٦١ (يرد مرّتين).

(٢) الطوفي، عَلَم الجذل، ١٢٣؛ الانتصارات، ١، ٤٦٧.

(٣) حاجي خليفة، كشف الظنون، ١، ٨٣٧. وذكر له كتاباً عنوانه "درء العقول"، أظنّه نفس هذا الكتاب (كشف الظنون، ٣، ٤٤٣).

(٤) ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة، ٢، ٣٦٧. ومعظم مَن ذَكَر الكتابَ بعد ابن رجبٍ فقد نقَلوا عنه.

صورة الصفحة الأولى من الكتاب في المخطوط (٦٤ ب).

الامر هو للشيطان ذبيحا او جريح فمنهم من عبد الملائكة لارتفاعه وعمومه واشراق ذراريه ونحو مثله ومنهم
من عبد الشمس لاشتهار انوارها واشراق انوارها ومنهم من عبد ما استحسن من الاشياء والحسن فاذن
مدار كثير من الضلالات على الاصل المذكور منذ خلق آدم وحتى ينفخ في الصور وكان اشد الناس
اعتمادا عليه اهل الفلسفة والاعتزال فتزلزلت قواعدهم اعظم الزلزال وغالب مذاهبهم
مبني عليه آيل عند التحقيق اليه وقد وضعت هذا الكتاب لابين فيه فساد ذلك الاصل
وما بني عليه من الاصول وان لا حاصل له ولا محصول وبتوفيق الله اتكل واقول وبقوته احاول
واصول وبفضله ارجو الوصول الى مقام القبول انه هو البر الوصول
وفيه مسايل الاولى في لفظ العقل اعلم ان مادة ع ق ل ترجع الى معنى المنع والحبس فمن ذلك
عقال البعير وهو الحبل الذي يربط به ساقه الى ركبته ليلا يشرد يقال عقلت البعير اعقله عقلا
اذا فعلت به ذلك ثم سمي اعطا القاتل واقاربه دية القتيل ونفس الابل المدفوعة في الدية عقلا تسمية
بالمصدر المذكور للمجاورة والملابسة لان الابل تعقل بالعقال وذكر ان القاتل كان يأتي بدية
القتيل فيعقلها بفناء اوليائه ليسلمها اليهم ويحتمل انهم كانوا يعقلون ذلك لسكون العاقل في موقف سؤال
سؤال القبول ومن ذلك سميت العصبة عاقلة وفي الحديث القرآن كالابل المعقلة ان
غفل عنه ذهب كما تذهب الابل اذا خلصت من عقلها ومنه المعاقل وهي الحصون
واحدها معقل لانه يمنع العدو من الوصول وفي الحديث ليعقلن هذا الدين من الحجاز معقل الاروية
يعني بقرة الوحش من راس الجبل اي تحصن به وتمتنع فيه وليعود الدين الى الحجاز كما بدا منه
ومنه اعتقال الرمح وهو ان يجعله الفارس تحت فخذه ويجر آخره وراءه على الارض
لانه بذلك يمنعه من السقوط واعتقال الشاة اذا جعل رجلها بين رجله وفخذه ليحلبها وفلان معتقل
اي محبوس ومنه ذو العقال بضم العين وتشديد القاف وتخفيفها اسم فرس كان
للنبي عليه السلام وايضا فرس من فحول الجاهلية المشهورة جا في شعر حمزة بن عبد المطلب
ليس عندي الا السلاح وورد قارح من بنات ذي العقال اتقي دونه المنايا بنفسي وهو دوني
يلقى صدور العوالي والعقال داء يكون في رجل الدابة فيعقلها اي يمنعها عن الحركة واضيف
اليه هذا الفرس اما تفاؤلا له بالنشاط على عادتهم في الفال بالعكس كقولهم للديغ سليم وللمهلكة
مفازة وللابيض [illegible] او مبالغة في شدة جريه ونشاطه كذلك كقولهم للغراب اعور لحدة بصره او
ذهاب العين السوء عنه ومنه في حديث الدجال ثم يأتي الخصب فيعقل الكرم اي يخرج

صورة الصفحة الثانية من الكتاب في المخطوط (١٦٥أ).

ما انتفع به الحيوان في إقامة بدنه سواء كان تناوله بسبب مباح أو محرم، وعندهم لا رزق إلا الحلال، والحرام ليس
من رزق الله، ومما استبشع من قولهم ومن حجتهم في الرزق أن الله سبحانه مدح المنفقين من الرزق بقوله: ﴿ومما
رزقناهم ينفقون﴾ وذم من أنفق من الحرام بدليل النص والإجماع، فلا يكون الرزق حراما، ولأن الحرام لو كان رزقا لوجب
أن ذم المنفق من الحرام إنما هو على كسب الحرام لا على الإنفاق منه، إذ الإنفاق من حيث هو مستحسن مباح
في ذات الله بما يعود على النفس ممدوح لا نزاع فيه، ثم يناقض قوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض
إلا على الله رزقها﴾ فيتناول بالعقل بالحقيقة الوضعية، وأيضا لو لم يكن الحرام رزقا لكان من عاش
طول عمره على الحرام غير آكل من رزق الله، وهو باطل. وأيضا قوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق
نحن نرزقهم وإياكم﴾ الخطاب للكفار الذين كانت معيشتهم من النهاب والغارات، وذلك
حرام قطعا. ومنها: المشهور بين علماء أهل السنة في تصانيفهم ومحاوراتهم أن المعتزلة ينكرون
عذاب القبر ومنكرا ونكيرا الملكين السائلين الميت في قبره، وأنهم حملوا المنكر على تلجلج العاصي
عند الجواب، والنكير على تقريع الملكين للكافر، كذا ذكر ابن برهان في الاعتصام، والذي ذكره
القاضي عبد الجبار في طبقات المعتزلة إنكار هذا النقل عنهم، قال: وإنما أنكره أولا ضرار بن عمرو،
وكان من أصحاب واصل، فظن الناس أن المعتزلة أنكروه، وإنما المعتزلة رجلان: أحدهما يجوز ذلك كما وردت
به الأخبار، والثاني وهم أكثر شيوخنا يقطعون بذلك لتظاهر الأخبار، وإنما ينكرون قول طائفة
من الجهلة أنهم يعذبون وهم موتى، لأن دليل العقل يأبى ذلك. قلت: ذكر الشهرستاني
في النبوات أن هذا الذي أنكروه هو قول صالح والصالحي منهم، ومال إليه الكرامية، ويحكى مثله عن ابن جرير الطبري
قال: وزعم بعض أهل المقالات أن الآلام تجتمع في أجساد الموتى وتتضاعف حتى إذا حشروا أحسوها
دفعة واحدة، كالسكران والمغشي عليه لو ضربا بالسكين فلا يحسان بالألم حتى يفيقا. وقال الشهرستاني: وإنما
ضرار وبشر المريسي ويحيى بن كامل من المعتزلة نفوا عذاب القبر ورد الأرواح إلى الأجساد، وعليه معظم
معتزلة عصرنا. ومنها: أنهم أنكروا أن الجنة والنار مخلوقتان الآن، بل ستخلقان، لأن خلقهما
قبل الحاجة إليهما عبث وهو قبيح، وعندنا هما موجودتان، رآهما النبي صلى الله عليه وسلم، وصرح
بوجودهما الكتاب والسنة، والعبث فيهما ممنوع، بل فيه ترغيب وترهيب. فهذا ما تيسر إثباته من فروع
التحسين والتقبيح في أصول الدين، وأما فروعه في أصول الفقه فمنها: أن شكر
المنعم لا يجب عقلا عندنا، وعندهم يجب، أما وجوبه شرعا فمتفق عليه. ومنها: أن أفعال
العقلاء لا حكم لها قبل ورود الشرع عندنا، وعندهم الأفعال الاختيارية إما حسن بالعقل أو قبيح
أو ما لم يقض فيه العقل بحسن ولا قبح، والأول إما واجب أو مندوب أو مباح، والثاني حرام أو

في أصول الفقه

صورة صفحة (٨١أ) من المخطوط.

قال العلماء

على غير ما ذكرناه من جهل الرجل بقدرة الله عليه فقد أخطأ أمراً كثيراً، ولعل ذلك يصعب
قالوا إن مات في مهلة النظر قبل أن يعرف الله فهو من أهل السلامة، ثم عرف الله وخفي عنه
بعض صفاته أولى بذلك، وإذا ثبت تجاوز الله عن أبي بكر فلتة جهلاً فتجاوزه عمن أنكر أثراً
من آثاره فلتة جهلاً أو لتعارض الأدلة أولى، وإذا ثبت أن الشاعرين المذكورين يستحقان
الجائزة عقلاً وشرعاً والتفاوت يظهر بين المقصر والمبرز فيحل للممدوح أن يفضل أحدهما
على الآخر بحسب ما بينهما من الفضيلة، فكذلك هاهنا المختلفون في هذه المسائل يكون المخطئ منهم سالماً
أو يتفاوتون في الثواب بحسب تفاوتهم في إدراك الصواب، وعلى الله توكلي وإليه مآب
ولا يلزم على هذا خطأ اليهود والنصارى مع أنهم مجتهدون فينبغي أن يعذروا لأن القرآن صرح
بأنهم معاندون مراغمون حتى لو ثبت أنهم لم يعاندوا لعذرناهم كغيرهم، والضلال الذي نازعوا
فيه قطعي لا اجتهادي فيه. وهذا آخر ما تيسر إيراده من هذا الكتاب، نسأل الله سبحانه أن يجعله خالصاً
لوجهه وأن ينفع به كثيراً من خلقه، ويوفقنا في القول والعمل للإصابة، ويعصمنا عن الزلل في السمع
والإجابة. وقع الفراغ من تحريره في سلخ جمادى الآخرة من سنة [illegible] مؤلفه الراجي
إلى رحمة الله [illegible] سليمان بن عبد القوي البغدادي الطوفي [illegible] رحمه الله وغفر له على يد
العبد الفقير المحتاج إلى رحمة ربه الغفور محمد بن عبد الواحد البغدادي عفا الله عنه في سنة
سبع وسبعمائة [illegible] بالخانقاه المباركة الركنية في القاهرة المعمورة حماها الله
وسائر بلاد الإسلام، حامداً لله تعالى مصلياً على رسوله محمد عليه أفضل الصلاة والسلام، والحمد لله رب العالمين
وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين وأصحابه المنتجبين وأزواجه أمهات المؤمنين وسلم

يتلوه كتاب الانتصارات الإسلامية
وكشف شبه النصرانية
والرد على كتاب صنفه بعض النصارى سماه السيف المرهف في الرد على المصحف

صورة الصفحة الأخيرة من الكتاب في المخطوط (١٤٧ أ).

مواضع الإشكال من المخطوط:

هذه صور أسطرٍ من الأصل المخطوط، حَوَت سواضعَ ظلّت مشكِلةً في هذا التحقيق. وقد أَحَلنا إلى هذه الصور في مواضع من هامش التحقيق. ونشير ها هنا إلى رقم الصفحة والسطر في المخطوط، ثمّ إلى رقم الصفحة وملحوظة الهامش في التحقيق، لكلّ صورةٍ.

رقم ١: صفحة ٧٠أ، سطر ٧ (صفحة ٨٥ أدناه، ملحوظة ١):

رقم ٢: صفحة ٧٨أ، سطر ١٨ (صفحة ١١٤ أدناه، ملحوظة ٢):

رقم ٣: صفحة ٨٥أ، سطر ١ (صفحة ١٣٦ أدناه، ملحوظة ٣):

رقم ٤: صفحة ٨٥أ، سطر ١١–١٣ (صفحة ١٣٧ أدناه، ملحوظة ٣):

رقم ٥: صفحة ٩٧أ، سطر ٢ (صفحة ١٧٤ أدناه، ملحوظة ٢):

رقم ٦: صفحة ١٠٣أ، سطر ٥–٦ (صفحة ١٩٣ أدناه، ملحوظة ٥):

بسم الله الرحمن الرحيم

[مقدمة]

الحمد لله الذي لا حاكم في الوجود سواه، ولا هادي ولا مضلّ لمن أضلّه وهَداه. قَضى على إبليس بالضلالة فأغواه، وقدّر على آدم المعصيةَ فعصاه. الحليم الذي لا يَعجَل على العصاة، العليم الذي أحاط بكلّ شيءٍ علماً وأحصاه. امتَحن الملائكةَ في حضرة الملكوت، فأوقع في المحنة منهم هاروت وماروت. وقدر على ذي النون فالتقمه الحوتُ، وابتلى داودَ بسؤاله فلم يمكنه السكوتُ. سبحانه هو الحيّ الذي لا يموت، القادر الذي مطلوبه لا يُعجِز ولا يفوت. أحمده على جميل آلائه، وأعوذ به من وَبيلِ بلائه، حمدَ مَن استَسلم لقدَره وقضائه، وعلِم أنْ لا مضاء لحكمٍ قبل إمضائه في أرضه وسمائه.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادةَ مؤمنٍ بالقدَر، موقنٍ أنّه إذا أراد أمراً، غلب عليه وقهَر. وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله، سيّد البشر، وصفيّه المجتبى من ربيعة ومضر، صلّى الله عليه وعلى آله لسراة الغُرر، وأصحابه المؤثرين بجهادهم في الدين أحسن أثرٍ، وسلَّمَ تسليماً وأكثر. أمّا بعد.

فإنّ الله سبحانه أحسنَ خَلْقَ الإنسانِ بما ركّب فيه من العقل وعلّمه من البيان. ثمّ كلّفه بما وَجّه من التكاليف إليه. وجعل عقلَه سبباً إلى فهمِ ذلك، وعوناً عليه. فوظيفةُ العقل في الوجود الإرشادُ، لا الحكم على الربّ والعباد. وبه يُعرَف الحَسَنُ عُرفاً وشرعاً من القبيح، لا أنّه موجِبٌ للتحسين والتقبيح.

لكنّ الله سبحانه أوهم بعضَ الخلق ذلك. وهو سبحانه القاضي بالنجاة والهلكة على كلّ ناجٍ وهالكٍ. فأوّل من وقع في هذه الشبهة الملائكةُ الكرام - عليهم الصلاة والسلام - حيث قالوا، لَمَّا أخبرهم الله أنّه جاعلٌ في الأرض خليفةً: "ليخلق اللهُ ما شاء؛ فلن يخلق خلقاً أكرم عليه منّا". كأنهم أخذوا ذلك من قربهم من الله، ودأبهم في الطاعة، وأنهم سكّان السماء، فهم أشرف ممّن يكون في الأرض. أو علموا أنّ الخليفة يُخلَق من الأرض، وهي جوهرٌ كثيفٌ، ففضّلوا عليه الجوهرَ اللطيفَ.

ثمّ وَقَع فيها إبليسُ - عليه اللعنة والتنكيس - حيث قال في اعتذاره عن معصية ربّ

العالمين: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾.(١) فإنّه نظر إلى لطافة النار وتصاعدها وإشراقها، وغفل عن طيشها وشرّها وإحراقها. ونظر إلى ثقل الطين وهبوطه وكثافته، وغفل عن ثباته عن الطيش ورزانته. فلا جرم، عاد كلٌّ منهما إلى طبيعته: إبليسُ إلى كِبره وافتتانه، وآدمُ إلى حِلمه وثباته. فصار إبليس شقيّاً لعيناً طريداً، وآدم متداركاً بالرحمة سعيداً.

ثمّ وقعت فيها الملائكةُ مرّةً ثانيةً، حيث عابوا على بني آدم معاصيهم، ولم ينظروا في النفوس والشهوات الآخذة بنواصيهم. وقالوا: "ربّنا لو كلّفتنا بما كلّفتهم، لما عصيناك؛ ولكنّا بالطاعة قد أرضيناك". فركّب الباري سبحانه فيهم الشهواتِ ساعةً من نهارٍ؛ فاستقالوا، وطلبوا الفرارَ. وقامت لبني آدم عندهم واضحاتُ الأعذارِ. فأخذوا في الدعاء لهم والاستغفار. إلاّ هاروت وماروت، أقدَما على كِبْرِ الامتحان. فكانا ممّن آنَ هلاكُه، فحانَ.

ثمّ تتابع بنو آدم في التحسين والتقبيح. فما منهم / إلاّ مَن هو للشيطان ذبيحٌ أو جريحٌ. فمنهم مَن عبَد الفَلكَ لارتفاعه وعمومه وإشراق دَراريّه ونجومه. ومنهم مَن عبَد الشمسَ لاشتهارها وإشراق أنوارها. ومنهم من عبَد ما استَحسن، فأساءَ وما أحسنَ. فإذن، مدارُ كثيرٍ من الضلالات على الأصل المذكور منذ خُلِق آدمُ، وحتى يُنفَخ في الصور. ١٦٥

وكان أشدّ الناس اعتماداً عليه أهلُ الفلسفة والاعتزال؛ فتزلزلت قواعدُهم أعظم الزلزال. وغالبُ مذهبِهم مبنيٌّ عليه، آيلٌ عند التحقيق إليه. وقد وضعتُ هذا الكتاب لأبيّن فيه فسادَ ذلك الأصل، وما بُني عليه من الأصول، وأنّ لا حاصل له ولا محصولٌ.(٢) وبتوفيق الله أتكلّم وأقول، وبقوّته أُجاوِل وأَصول، وبفضله أرجو الوصولَ إلى مقام القبول، إنّه هو البرّ الوَصول.

وفيه مسائل.

---

(١) الأعراف ١٢؛ سورة ص ٧٦.

(٢) في الهامش بخط وليّ الدين: "قوله: "وقد وضعت هذا الكتاب إلخ"، أقول: إن حاصل ما في هذا الكتاب أنه بيّن العقل في أربع مسائل، وحقّق القول في التحسين والتقبيح في المسألة الخامسة [كلمة مطموسة] ذلك الأصل. ثمّ اشتغل بذكر الفروع عنهم والردّ عليهم. ثمّ ابتدأ بسورة الفاتحة إلى آخر القرآن لذكر أدلّة الطرفين. ثمّ ختم الكتاب بذكر فائدةٍ مهمّةٍ متعلّقةٍ بتكفير المعتزلة".

[أوّلاً: في العقل، وفي أصل التحسين والتقبيح]

الأولى: في لفظ العقل

اعلم أنّ مادّة ع-ق-ل ترجع إلى معنى المنع والحبس. فمن ذلك عِقَال البعير، وهو الحبل الذي يُربَط به ساقُه إلى ركبته لئلاّ يشرد. يُقال: "عَقَلْتُ البعيرَ، أعْقِلُه عَقْلاً"، إذا فعلتُ به ذلك. ثمّ سُمّي إعطاءُ القاتل وأقاربه ديَة القتيل، ونفسُ الإبل المدفوعة في الدنيا "عَقْلاً"، تسميةً بالمصدر المذكور، المجاوَرة والملابَسة؛ لأنّ الإبل تُعقَل بالعقال. وذلك لأنّ القاتل كان يأتي بديَة القتيل، فيعقلها بفِناء أوليائه ليسلّمها إليهم. وكأنهم كانوا يفعلون ذلك ليكون القاتلُ في موقف سؤالِ[1] القبولِ. ومن ذلك سُمّيت العَصَبةُ "عاقلةً".

وفي الحديث، "القرآن كالإبل المعَقَّلة".[2] أي إن غُفِل عنه، ذهب كما تذهب الإبلُ إذا خلصت من عُقُلها.

ومنه المعاقِل، وهي الحصون. واحدها مَعْقِلٌ؛ لأنّه يمنع العدوَّ من الوصول. وفي الحديث، "ليعقِلَنّ هذا الدين من الحجاز مَعقِلَ الأُروِيَّة (يعني بقرة الوحش) من رأس الجبل (أي يتحصّن به ويمتنع فيه). ويعود الدينُ إلى الحجاز كما بدأ منه".[3]

ومنه اعتِقال الرمح. وهو أن يجعله الفارسُ تحت فخذه، ويجرّ آخرَه وراءه على الأرض؛ لأنّه بذلك يمنعه من السقوط. و "اعتَقَلَ الشاةَ"، إذا جَعل رجلَها بين رجلِه وفخذِه ليحلبها. و "فلانٌ مُعتقَلٌ"، أي محبوسٌ.

ومنه ذو العُقّال (بضمّ العين، وتشديد القاف وتخفيفها)، اسمُ فرسٍ كان للنبيّ عليه السلام. وهو أيضاً فرسٌ من فحول الجاهليّة المشهورة، جاء في شعر حمزة بن عبد المطّلب، رضي الله عنه:

---

(١) مكرّرة في الأصل.

(٢) البخاري ٥٠٣١؛ مسلم ٧٨٩؛ ابن ماجه ٣٧٨٣.

(٣) الترمذي ٢٦٣٠.

ليس عنـدي إلاّ السـلاح وورْدٌ قـارِحٌ مِـن بنـاتِ ذي العُـقّالِ
أتّقـي دونـه المنايـا بنفسـي وهو دوني يَلقى صدورَ العوالي(١)

والعُقّال داءٌ يكون في رجلَي الدابّة، فيَعقلها، أي يمنعها عن الحركة. وأُضيفَ إليه هذا الفرسُ، إمّا تفاؤلا(٢) له بالنشاط، على عادتهم في التفاؤل بالعكس؛ كقولهم للّديغ "سليمٌ"، والمهلكة "مفازةٌ"، وللبرءِ "اندمالٌ". أو مبالغةً في شدّة جريِه ونشاطِه؛ كذلك كقولهم للغراب "أعور" لحدّة بصرِه. أو دفعاً لعين السوء عنه.

ومنه في حديث الدجّال: "ثمّ يأتي الخصبُ فيُعَقِّل الكرمَ"،(٣) أي يخرُج العُقَّيلى (بضمّ العين، ونشديد القاف، مقصوراً)، وهو الحصرم. / قلتُ: لأنّه يمتنع بحموضته عن أن يؤكَل على صفته غالباً. ٦٥ب

ومن ذلك، العقلُ الذي في الإنسان الذي هو مناط التكليف. سُمّي بمصدر "عَقَلَ يَعْقِل عَقْلاً"، إذا مَنع؛ لأنّه يمنع العاقلَ مِن فعلِ ما لا يليق. وإلى هذا المعنى ترجع فروعُ هذه المادّة جميعها.

المسألة الثانية: في حقيقة العقل

وقد اختُلف فيهـا. فقيل: هو قوّةٌ غريزيّةٌ توجَد في الإنسان مِن أوّلِ وجوده. ثمّ تتزايد بتزايد بدنه تَزايُداً تدريجيّاً، حتى يبلغ سنَّ التكليف، فتكون قد بَلَغَت أوّلَ درجاتِ كمالها. ثمّ تنتهي زيادتُها إلى سبعٍ وعشرين سنةً، كما رُوي عن أمير المؤمنين عليٍّ رضي اللهُ عنه: "يحتلم الغلامُ لأربعِ عشرة، وينتهي طولُه لإحدى وعشرين، وينتهي عقلُه لسبعٍ وعشرين. إلاّ التجاريب، فإنّه لا غاية لها". هذا في العقل الغريزيّ. أمّا التجربيّ، فلا يزال في زيادةٍ ما دام العاقل حيّاً؛ كما قال عليٌّ.

وعند الحكماء، العقل جوهرٌ بسيطٌ. لأنهم أدخلوه في تقسيم الجوهر، حيث قالوا: "الجوهر إمّا محلٌّ، وهو الهيولى (يعنى المادّة المهيّئة لقبول الصورة؛ ومِن لفظِ "التهيّؤ"

(١) من الخفيف. (وراجع: ابن الكلبي، نسب الخيل، ٣٣).

(٢) الأصل: نقالا؟

(٣) أورده: ابن الأثير، النهاية، ٣، ٢٨٢؛ ٤، ١٥٤؛ الزبيدي، تاج العروس، مادّة "عقل".

اشتُقّ لفظُ "الهيولى"، فكأنّه أعجميٌّ معرّبٌ)؛ أو حالٌّ في المحلّ، وهو الصورة؛ أو مركّبٌ منهما، وهو الجسم؛ أو لا محلٌّ ولا حالٌّ ولا مركّبٌ منهما، وهو إمّا أن يتعلّق بالجسم تَعلُّق التدبير، وهو النفس، أو لا يتعلّق بها كذلك، وهو العقل."

وبعض الفلاسفة يزعم أنّ العقل مِن المجرّدات الغنيّة عن المحلّ والموضوع. فهو لا داخل البدن ولا خارجه، ولا متّصلٌ به ولا منفصلٌ عنه. واعلم أنّ دعوى تجرُّدِه ممكنةٌ بناءً على أنّه روحانيٌّ. أمّا عدم دخوله وخروجه واتّصاله وانفصاله، فهو غير معقولٍ؛ لأنّ النقيضين لا يرتفعان.(١)

وقال الأستاذ أبو إسحق: "العقل معنىً يُتمكّن به مِن الاستدلال على ما وراء المحسوسات".

وقال قومٌ: "هو ما لا يخلو العاقلُ عنه عند التذكّر، ولا يشارِكه فيه مَن ليس بعاقلٍ".

وحُكي عن المعتزلة أنّه ما يُعرَف به حُسنُ الحَسَنِ وقُبحُ القبيحِ. وعن الجبّائي أنّه الداعي إلى الحَسَنِ، الصادّ(٢) عن القبيح. وهو بناءٌ على أصلهم الذي نحن بصدد إبطاله. والتعريفان قبله مَدخولان، لإجمال الأوّل، وتعريف العقل في الثاني بنفسه.

وقال قومٌ: "هو ما يُعرَف به خَيرُ الخيرَين وشرُّ الشرَّين". وهو شديد الإجمال أيضاً.

وقالت الخوارج: "العاقل مَن عقل عن الله أمرَه ونهيَه". وهو فاسدٌ، لتعريفه بنفسه.

والذي وقَع عليه اختيارُ المحقّقين أنّ العقل ضربٌ من العلوم الضروريّة. وهو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وإمكان الممكنات. لأنّه لو لم يكن من قبيل العلوم، لصحّ انفكاكُ أحدهما عن الآخر وهو باطلٌ، لاستحالة وجود عاقلٍ لا يعلم شيئاً البتّة، أو عالمٍ بجميع الأشياء، أو أكثرِها، أو كثيرٍ منها، غير عاقلٍ.

ثمّ إذا ثبت أنّه علمٌ، فليس علماً بالمحسوسات؛ لحصوله في البهائم والمجانين؛ وليسوا عقلاء. فهو إذن مِن العلوم الكلّيّة. ثمّ ليس من العلوم النظريّة؛ لأنها مشروطةٌ بالعقل

(١) في الهامش بخط وليّ الدين: "قوله "وبعض الفلاسفة إلخ". وإليه ذهب الإمام الدبوسيّ والحليميّ والراغب الإصفهانيّ والغزاليّ والصوفيّة".

(٢) الأصل: الصادق.

١٦٦أ وتصرُّفه. فلو كانت هي / العقل، لكان شرطاً لنفسه؛ وهو محالٌ. فتعيَّنَ أن يكون عبارةً عن علمٍ كلّيٍّ بديهيٍّ.

وأُورِد على هذا الاستدلال أنّ التغاير لا يقتضي جوازَ الانفكاك؛ بدليل [أنّ] الجوهر والعرَض، والعلّة والمعلول، متلازمان ولا ينفكّان. ولئن سُلِّم أنّ التغاير يقتضي الانفكاكَ، لكنّ العقل قد ينفكُّ عن العلم. كالنائم واليقظان الذي لا يَستحضر شيئاً من وجوب الواجبات واستحالة المستحيلات؛ فإنّ العقل فيهما موجودٌ، والعلم مفقودٌ. فدلّ ذلك على أنّ العقل غريزةٌ تلزمها هذه العلومُ عند سلامة الحواسّ. كما قال المحاسبيّ: "إنّه غريزةٌ طبيعيّةٌ يُتوصّل بها إلى المعرفة، لا أنّه نفس تلك العلوم".(١)

قلتُ: وهذا سؤالٌ قويٌّ لا جواب عنه. ومما يؤكّده أنّ العقل إذا فسد، تَسبَّب الأطبّاءُ إلى إصلاحه بالعلاج. فمن ذلك دليلان. أحدهما أنّ موضوع علم الطبّ إنما هو الأجسام الطبيعيّة وما اشتملَت عليه من الطبيعيّات؛ والعلوم ليست منها. وربما قوّى هذا قولُ الفلاسفة، "إنّه جوهرٌ"؛ لأنّ سلطان الطبّ على الجواهر أغلبُ منه على الأعراض. الثاني أنّ فساد العلوم إنما هو بنسيانها وذهابها عن القوّة الحافظة، بحيث يتعذّر على العالم استحضارُها. والأطبّاء لا سلطان لهم على تذكير علمٍ منسيٍّ، أو ردّ علمٍ ذاهبٍ. وإنما سلطانهم على القُوى والغرائز، بالتسبّب إلى إصلاحها إذا فسدت. فدلّ على أنّ العقل غريزةٌ يحصل بها العلمُ؛ لا نفس العلم، بل لازمٌ له.

فإن قيل: اللازم يصحّ وجودُه بدون الملزوم. فلو كان العقل غريزةً، لازماً للعلم، لا نفس العلم، لصحّ وجود العقل بدون علمٍ؛ فكان يوجد عاقلٌ لا يعلم شيئاً أصلاً. وهو باطلٌ؛ لأنّ عاقلاً لا يخلو من علمٍ ضروريٍّ.

فالجواب بالتزام ذلك. فإنّ المجنونَ عقلُه قائمٌ به لم يفارقه. وإنما عليه ما عَرَضَ له من العلّة، فاختفى أثرُه، وهو باقٍ لم يفارِق. إذ لو فارق، لم يَعُد. وهذا كما يَبطُل تأثيرُ المغناطيس إذا لُطِّخ بالثوم، وقوّته الجاذبة باقيةٌ؛ لكن بطل تأثيرُها لغلبةِ المانع المعارِض. وكما يَبطُل تأثيرُ الروحِ بالسُكات العارضِ، والروح باقٍ في البدن لم يفارِق. ولهذا،

(١) المحاسبي، العقل، ١٧، وما يليها.

بعض الناس يظنّ أنّه مات، فيأخذ في جهازه إلى القبر. وإنما يكون مسكَتاً. فربما زال سكاتُه، فتحرّك في اللحد قبل أن يُطَمّ، فيُرَدّ إلى أهله حيّاً. وربما طُمّ بالتراب، فيموت خنقاً وغمّاً. ولهذا ذكَر الفقهاءُ أنّ ميّتاً لو نُبِش، فوُجِد قد مزّق أكفانَه وهو ميّتٌ، وجبت ديَتُه على دافنيه. لأنّه، بتمزُّق أكفانه، علِمنا أنّه دُفِن حيّاً وأنّه كان مُسكَتاً. فكان موته بعد ذلك خطأً من دافنيه. قال ابن عقيلٍ في الفصول، فيما أظنّ بَعدَ طول عهدٍ: "هذه الواقعة وقعت في عصرنا، فأفتيتُ فيها بذلك".(١) ولهذا قالوا أيضاً: يُتيقّن موتُه، إن شُكّ فيه، بانخساف صدغيه وميل أنفه وانفصال كفّيه واسترخاء رجليه؛ لأنّ الروح تَربط بعض الأعضاء ببعض، فبانفصالها يُعلم زوالُه.

وأيضاً، فإنّ مادّة ج-ن-ن ترجع إلى معنى السِّتر، لا إلى معنى الزوال والمفارَقة. عُلِم ذلك باستقراء مواردِها. فالجنون استتارُ أثَر لعقل، لا زوال العقل. فاعلم ذلك.

وقد سلك القاضي أبو بكرٍ وإمام الحرمين في بيان أنّ العقل علمٌ ضروريٌّ طريقاً آخر نحواً من الأوّل.(٢) / وهو أنّ العقل موجودٌ؛ إذ لا أثر للمعدوم. فهو إمّا قديمٌ - وهو باطلٌ؛ إذ القديم لا يَحلّ المحدَثَ - أو حادثٌ. وهو إمّا جوهرٌ، أو عرَضٌ. والأوّل باطلٌ؛ لأنّ الجوهر لا يقوم بالجوهر. والعرضُ ليس بكونٍ ولا كونٍ؛ لأنّ العقل يوجَد بدونها، وينتفي معها. فهو مِن قبيل العلوم. وليس نظريّاً، لِما سبق؛ ولا كلّ ضروريٍّ، لأنّ بعض الضروريّات تحصل للمجانين. لكنّ إمام الحرمين يقول: "العقل والعلم جميعاً يُعلَمان بالتقسيم هكذا، لا بالتحديد، لقصور العبارة عن الوفاء بماهيّتهما".(٣) وقد خولف في ذلك.

٦٦ب

(١) كتاب الفصول مخطوطٌ في: المكتبة الظاهرية ٢٧٥٢؛ دار الكتب المصريّة، فقه حنبلي ١٣. لم أطّلع عليه.

(٢) راجع: الجويني، الإرشاد، ١٥-١٦. ولم أجده في التمهيد للباقلاني.

(٣) لم أجده في الإرشاد؛ بل فيه يحدّ الجويني العلم. فيقول: "العلم معرفة المعلوم على ما هو به" (الإرشاد، ١٢).

المسألة الثالثة: في مكان العقل

وقد اختلف في ذلك حكماءُ الطبيعة وعلماءُ الإسلام. فقال بعضهم: "هو في الرأس، ومحلّه الدماغُ". وقال آخرون: "هو في البدن، ومحلّه القلبُ". والقولان منقولان عن أحمد والشافعيّ.

احتجّ الأوّلون من وجوهٍ.

أحدها: أنّ العقل إذا فسد، أو عَرَضَت له آفةٌ، بادر الحكماءُ إلى علاج الدماغ دون القلب. وإنما يُوضَع الدواءُ بمقتضى الحكمة في موضع الداء. فدلّ على أنّ العقل في الرأس. واعتُرِض على هذا بما لا حاصل له. وهو أنّ الصدر، الذي هو قبالةَ القلب، لا يثبُت عليه الدواءُ؛ فعولج في الرأس لثبوت الدواء عليه. ثمّ يسري الدواءُ إلى القلب بواسطة الأعضاء. وهذا ضعيفٌ؛ إذ يمكن ثبوتُ الدواء على الصدر بربطٍ أو إلصاقٍ ونحوه. ولو صحّ أنّ العقل في القلب، لما أَعجَز الحكماءَ مداواتُه في محلّه.

الثاني: قد تبيّن، ما سَبَقَ، أنّ العقل قوّةٌ مدرِكةٌ. ومحلُّ القوى المدرِكةِ كلّها الرأسُ: الظاهرةِ منها، كالسمع والبصر والشمّ والذوق واللمس، وإن اشتَرَك في اللمس جميعُ البدن؛ والباطنةِ، كالمخيِّلة والذاكرة والمفكِّرة والوهم والحسّ المشترَك. فنظام الحكمة في الوجود أن تكون تلك القوّة بين تلك القوى.

الثالث: أنّ الرأس أشرف ما في الإنسان وأعلاه. والعقل نورٌ، إمّا بحقيقته، أو بأثره. وشأن الأنوار أن تكون في الأماكن العالية، لتُشرِف على ما يستنير بها؛ كالشمس والقمر والنجوم بالنسبة إلى الأرض، وعيني الإنسان بالنسبة إلى سائر بدنه. وكذلك السُرُج والقناديل، جُعِلت مستعليةً. فكذلك العقل، في قياسِ الحكمة ومقتضاها واستقراءِ آثارها، يُقتضَى أن يكون في أعلى الإنسان، وهو رأسه.

الرابع: أنّ الدماغ لو فُقِد، لفُقِد العقلُ. ولو قدّرنا بقاءَ الإنسان بعد فَقدِ قلبِه حيّاً، لم يَفقِد العقلَ؛ لأنّه يَعقل بما في رأسه من العقل. وهذا وجهٌ ضعيفٌ؛ لأنّه دعوى محلّ النزاع. ثمّ هو معارَضٌ بمِثله سواءً.

واحتجّ الآخرون بوجوهٍ.

أحدها: أنّ العقل أنفَسُ ما في الإنسان. والقلب أوثقُ محلٍّ فيه. ولذلك جُعل في الصدر، لما دونه من الوقايات. فاقتضت الحكمةُ جعلَ الأنفسِ في المكان الأوثقِ، كما تُوضع الجواهرُ النفيسة في الأماكن الحريزة. وعورِض هذا بأنّ الرأس أوثقُ وأحرزُ، لما دونه مِن عظمِ القحف ونحوِه من الجواهر الصلبة.

الثاني: أنّ القلب أوّل ما يتكوّن من الإنسان. فكان أولى بمحلّيّة العقل؛ لأنّ أوّليّة(١) تكوين القلب دليلُ شرفِه والعنايةِ الربّانيّة به. ففي جَعْلِ العقل فيه جَمعٌ بين شريفين نفيسين في محلٍّ واحدٍ. فيكون ذلك أعون على صلاح البدن، كاجتماع السلطان والوزير في المدينة. وأُجيبَ عنه بأنّا لا نُسلّم أنّ القلب أوّلُ / متكوِّنٍ من الإنسان. بل ١٦٧أ للحكماء في ذلك ثلاثةُ أقوالٍ. أحدها ما ذكرتم. الثاني أنّه الدماغ؛ لأنّه مَجمعُ الحواسِّ الشريفة السابقِ ذكرُها. الثالث أنّه العُصعص؛ وهو موافقٌ لصحيح السنّة، وهو قولُه عليه السلام: "كلّ جسدِ ابن آدم يَبلى، إلاّ عَجْب الذنَبِ، ومنه تُبتدأ إعادتُه".(٢) فيكون أوّلُ ما يتكون منه آخرَ ما يبقى.

سلّمنا أنّ القلب أوّل مكوَّنٍ منه؛ لكن لا يلزم من ذلك كونُه أشرفَ ما في الإنسان؛ إذ ربما سبقت أواخرُ الأشياء أوائلَها شرفاً وفضلاً. وفي المعنى قولُ الشاعر:

لا تَقعُدنّ عن المكارم والعُلى فلربما سبق الأخيرُ الأوّلا(٣)

وقولُ الآخر:

افخرْ بآخرِ مَن بُليتَ بحبّه لا فخر في حبّ الحبيب الأوّلِ
أوَليس قد ساد النبيُّ محمّدٌ كلَّ الأنام وكان آخرَ مرسَلِ(٤)

سَلّمنا أنّ أوّليّته تدلّ على شرفه، لكن لا نُسَلِّم أنّ ذلك يقتضي كونَ العقل فيه. قولهم "ذلك أعوَنُ على صلاح البدن"، معارَضٌ بعكسه؛ وهو أنهما إذا افترقا، فكان أحدهما في الرأس والآخر في البدن، كان أجدرَ بالصلاح. كما تُجعَل الشجعانُ

---

(١) الأصل: ازلية.

(٢) البخاري ٤٨١٤؛ ٤٩٣٥؛ مسلم ٢٩٥٥.

(٣) من الكامل. لم أقف على قائله.

(٤) من الكامل. لم أقف على قائله.

الأكفّاء في ميمنة العسكر وميسرته وقلبه؛ ولو اجتمعوا في موضعٍ واحدٍ، لانكسر من الجهة الأخرى. وكما تُفرّق الحكّامُ والولاةُ في البلدان لإصلاحها. واستعانة السلطان بالوزير لا تتوقّف على كونه معه بالمدينة؛ إذ قد يُستعان برأيه على بُعدِ المسافة.

الثالث: وهو من أدلّة المشرِّعين، قوله تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا﴾،(١) ﴿يَعْقِلُونَ بِهَا﴾؛(٢) ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾؛(٣) ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾؛(٤) ونحوه من الآي التي يُضاف فيها العقلُ أو أثرُه إلى القلب. وقوله عليه السلام: "ألا وإنّ في الجسد مضغةً، إذا صلحت صلح الجسدُ كلّه، وإذا فسدت فسد الجسدُ كلّه؛ ألا وهي القلب".(٥) والجسد يفسد بفساد العقل؛ فدلّ على أنّه في القلب.

والجواب عن هذا جملةً وتفصيلاً:

أمّا الأوّل، فإنّ العقل والقلب، مع اختلاف مكانهما من الإنسان، يتعاونان على صلاح البدن والنفس؛ إذ نسبةُ العقل إلى القلب نسبةُ ضوء الشمس ونحوها إلى العين. وكما لا إدراك للبصر بدون واسطة الضوء، فلا إدراك للقلب ولا اهتداء بدون العقل. إذ نور العقل مشرقٌ على القلب؛ فبه يهتدي ويدرك ما يحتاج إليه. فلمّا كان بينهما هذا التعاضد، كانا كالشيء الواحد المركّب من جزأين. فصحّ أن يُتجوّز بأحدهما عن الآخر ويُضاف أحدُهما إلى الآخر، على مذهب العرب في تجوُّزها عن الشيء بغيره، من لازمٍ، أو علّةٍ، أو سببٍ، أو مجاورٍ، أو مقارنٍ، ونحو ذلك.

وأمّا الثاني، فقوله، ﴿لاَّ يَفْقَهُونَ﴾، و﴿لاَّ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾، أي لا يَتلقّون بقلوبهم عن العقل ما يفقهه ويعقله من خطابه المرشد لهم إلى السعادة؛ لأنّ العقل هو آلة الفقه والفهم، لا القلب. وذلك لأنّا قد بيّنّا أنّ اهتداء القلب بما يُشرِق ويفيض عليه من نور

(١) الأعراف ١٧٩.

(٢) الحج ٤٦. وفي الأصل: "لا يعقلون بها".

(٣) ق ٣٧.

(٤) الحج ٤٦.

(٥) البخاري ٥٢؛ مسلم ١٥٩٩؛ ابن ماجه ٣٩٨٤.

العقل. وقلوب الكفّار مطبوعٌ مختومٌ عليها، كما أخبر اللهُ عنهم. والقلب جوهرٌ مجوَّفٌ، كالعين والأذن؛ فإذا خُتِم عليه، حال الختمُ والطبعُ بين داخله ونور العقل، فلا يتبصَّر؛ كما تحولُ الغشاوةُ، أو العمى، ونحوه من أعراض العين، بين القوّة الباصرة ونور الشمس ونحوها؛ فلا تُبصِر. فإذا فهم العقلُ معنى الخطاب، / [ألقى] بنورِه إلى القلب؛ فإن صادفه منشرحاً، أضاء بنوره واهتدى، وإن صادفه مختوماً عليه، بقي النورُ يموج من خارجٍ، والقلب مظلمٌ من داخله، فضلّ وغوى. ٦٧ب

وكذا الكلام في قوله، ﴿**فَإِنَّهَا لا تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ**﴾، وقوله ﴿**لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ**﴾، أي منشرحٌ، غير مطبوعٍ عليه، يَتلقّى عن عقله ما يُلقي إليه من نور الهداية. بخلاف مَن له قلبٌ مختومٌ عليه، فإنّ ذاك كمن لا قلب له، لعدم انتفاعه بقلبه، على مذهب العرب وغيرهم في الإخبار بنفي الشيء لانتفاء فائدته؛ كقولهم "لا علم إلاّ ما نفَعَ"، و "لا سلطان إلاّ مَن عدَلَ"، ونحوه. وعلى هذا يُحمل ما رُوِي عن عليٍّ رضي اللهُ عنه: "إنّ العقل في القلب"؛ أي هدايته وأثره في القلب.

وأمّا الحديث، فمعناه ما ذكرنا أيضاً؛ لأنّ صلاحَ الجسدِ بصلاح القلب إذا تلَقّى نورَ الهداية عن العقل، وفسادَه بفساده إذا أبى نورَ الهداية عن العقل، لانطماسه والختم عليه. أو يكون المراد النيّة والقصد اللذين محلّهما القلبُ؛ فإذا صَلَحا، ظهر الصلاحُ على الجسد ظاهراً وباطناً؛ وإذا فسدا، كان بالعكس. فيكون الحديث نازعاً منزع قوله عليه السلام: "الأعمال بالنيّات".(١) ويُستأنَس على هذا التأويل، مع ظهوره، بأنّ الحديثين – أعني حديثَ "الأعمال بالنيّات"، وحديثَ "إنّ في الجسد مضغةً، ألا وهي القلب"(٢) – هما من الأحاديث الأربعة التي هي مدار الإسلام ومبانيه. والثالث "مِن حُسنِ إسلامِ المرء تركُه ما لا يعنيه".(٣) والرابع "كلّ عملٍ ليس عليه أمرُنا، فهو ردٌّ".(٤) وفي الختم والطبع على القلب كلامٌ سيأتي – إن شاء الله – في موضعه.

---

(١) البخاري ١؛ أبو داوود ٢٢٠١؛ ابن ماجه ٤٢٢٧.

(٢) البخاري ٥٢؛ مسلم ١٥٩٩؛ ابن ماجه ٣٩٨٤.

(٣) الترمذي ٢٣١٧؛ ٢٣١٨؛ ابن ماجه ٣٩٧٦.

(٤) البخاري ٢٦٩٧؛ مسلم ١٧١٨.

والذي نختاره أنّ محلّ العقل الدماغ؛ لأنّ أدلّته أقوى وأسلمُ من المُعارِض. وقد حُكي عن الحَسَن وعطاءٍ أنّ الله سبحانه بعث العقلَ والحياء والسخاء إلى آدم ليختار أحدَهما. فقال للعقل: "أين تكون أنت؟" قال: "في الرأس". وقال للحياء: "أين تكون أنت؟" قال: "في العين". وقال للسخاء: "وأنت؟" قال: "في القلب". فقال للعقل: "قد اخترتُك". فقالا: "لو اخترتَ غيره، ما صحبناه".(١)

وعلى هذه الحكاية إشكالٌ. وهو أن يُقال: كيف كان آدمُ عاقلاً قبل العقل، حتى اختار العقلَ؟ وجوابه أنّه اختاره بالإلهام، كما تختار البهائمُ الأصلحَ لها، ولا عقلَ لها. ولعلّ آدم إنما اختار العقلَ لعلوّ همّته لاختياره أعلى العاقل(٢)، فهو موافقٌ لقوله عليه السلام، "إنّ الله يحبّ معالي الأمور ويكره سفسافها".(٣) والله أعلم.

المسألة الرابعة: في فعلِ العقل وأثره

وهو الإرشاد والهداية إلى الصواب، إذ خلا عن معارضٍ، من غلبةِ هوىً، أو فسادٍ في مزاجه، ونحو ذلك. والدليل عليه ما تواترت به / آيُ القرآن، من قوله تعالى، ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾،(٤) ﴿لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾.(٥) ولو لم يكن العقل هادياً ومرشِداً إلى الصواب والحقّ، لما كان لتخصيص العقلاء بهذا الخطاب معنىً، ولما كان بينهم وبين البهائم فَرقٌ، ولما قامت حجّةُ الله على ابن آدم. لأنّه بالعقل يَفهم خطابَ التكليف، فتتحقّق منه الطاعةُ والمعصيةُ، فيَحقّ له الثوابُ، وعليه العقابُ. ولهذا، رُفِع القلمُ التكليفيّ عن الصبيّ والمجنون والبهائم.

١٦٨أ

وقد سبق بيانُ كيفيّة إرشاده.(٦) وهو أنّ نورَه يفيض على القلب من الدماغ. فمَن أراد اللهُ عزّ وجلّ إرشادَه، جمعَ بين نورِ عقله وبصرِ قلبه بلا حائلٍ، ثمّ أيّدَهما بنورِ

(١) لم أجده في المصادر التي بين يديّ.

(٢) كذا في الأصل، غير منقوطة.

(٣) الحاكم، المستدرك، ١:١٥١؛ البيهقي، السنن الكبرى، ١٠: ١٩١.

(٤) الرعد ٤؛ النحل ١٢؛ الروم ٢٤.

(٥) آل عمران ١٩٠؛ سورة ص ٤٣؛ الزمر ٢١؛ غافر ٥٤.

(٦) راجع: صفحة ٧٦–٧٧ أعلاه.

التوفيق، كتأييد بصر الرأس والهواء الذي يجول فيه الشعاعُ بضوء الشمس. ومَن أراد إضلالَه، حال بين نور عقله وقلبه، بأن خَتَم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوةً. فمن يهديه مِن بعد الله؟ ربّنا لا تُزِغ قلوبنا بعد إذ هديتنا، وهب لنا من لدنك رحمةً، إنّك أنت الوهّاب.

المسألة الخامسة: في تحقيق القول في التحسين والتقبيح

[مفهوم التحسين والتقبيح]

اعلم أنّ الأصوليّين تناقلوا هذه المسألة بهذه الترجمة خلَفاً عن سلَفٍ. وهي ترجمةٌ مجمَلةٌ لا تفيد حقيقةَ المقصود. ثمّ لَمَّا شرعوا في تلخيص محلّ النزاع فيها، لم يَعْرُ تلخيصُهم لها عن إجمالٍ وإبهامٍ. وأنا أذكُرُ معنى عبارتهم في ذلك، ثمّ أُعقب ذلك بما يقع عليه الاختيارُ من كلام العلماء الأخيار. فأقول، والله المستعان:

قال ابن بَرهان في كتاب الاعتصام:[١] "مذهب أهل الحقّ من جميع أصحابنا أنّ الحَسَن والقبيح يُعرَفان بالشرع. فلا حَسَن إلاّ ما حَسَّنه الشرعُ، ولا قبيح إلاّ ما قبّحه الشرعُ. وخالفَنا في ذلك جميعُ المعتزلة والخوارج والروافض والكرّاميّة والبراهمة والتناسخيّة والثنويّة (زاد غيرُه: "واليهود والنصارى")، وقالوا: "بالعقل يُعرَف حُسنُ الأشياء وقبحُها".[٢] ومِن مذهبهم أنّ الحُسنَ وصفٌ ذاتيٌّ للحَسَن، والقبحَ وصفٌ للقبيح كذلك؛ والشرع إن وَرَد بتحسينٍ أو تقبيحٍ، فهو مخبِرٌ عن حُكم العقلِ بذلك، وأمَرَنا الاحترازَ عمّا قبّحَه."

ثمّ ذكَر عن المعتزلة تقسيماً سنذكره، إن شاء اللهُ.[٣] ثمّ ذكر عباراتٍ للمعتزلة في تعريف الحَسَن والقبيح. فقال بعضهم: "الحَسَن هو الفعل العاري عن وجوه القبح". وقيل: "ما لا يستحقّ فاعلُه الذمَّ".[٤] قال: "وهما باطلان، بأفعال البهائم والمجانين".

---

(١) عن ابن برهان، راجع: صفحة ١٧، ملحوظة ٢ أعلاه.

(٢) في الهامش بخطّ وليّ الدين: "قوله: جميع المعتزلة إلخ"، أقول: ما ذكر العلماء الحنفيّة الماتريديّة. فإنهم ذهبوا إلى أنّ الحسَن والقبيح يُعرفان بالعقل في بعض الأشياء، كما حُقّق في أُصولي البزدويّ والسرخسيّ. ومذهبهم غير مذهب المعتزلة".

(٣) راجع صفحة ٨٣–٨٤ أدناه.

(٤) وهذا قول القاضي عبد الجبّار المعتزلي (المغني، ٦/١، ٧؛ ٦/١، ٢٦).

قلتُ: لأنّ أفعالهما لا توصف بحُسنٍ ولا قُبحٍ، فهي عريّةٌ عن وجوه القبح. وكذلك هما لا يستحقّان مدحاً ولا ذمّاً.

وقال الجبّائيّ: "الحَسَنُ ما للقادر عليه فعلُه".(١) قلتُ: وهو دوريٌّ؛ لأنّا لا نعلم أنّ له فِعلَه حتى نعلم حُسنَه. فلو عرّفنا حُسنَه بأنّ له فِعلَه، لزم الدورُ.

وكذلك التعريفان الأوّلان دوريّان؛ لأنّا لا نعلم أنّه عريٌّ عن وجوهِ القبح وعدمِ استحقاقِ فاعلِه الذمَّ، حتى يُعلَم أنّه حَسَنٌ. فلو عرّفنا كونَه حَسَناً / بأنّه عريٌّ عن وجوه القبح وعدمِ استحقاقِ فاعلِه الذمَّ، كان دَوراً. وإذا عُرِف الكلامُ على الحَسَن تعريفاً وتزييفاً، فالكلام على القبيح على وزانه في ذلك عكساً.

٦٨ب

ومذهبنا: الحَسَنُ ما وَرَد به الشرعُ اقتضاءً لفعله وإثناءً على فاعله؛ فيتناول الواجبَ والمندوبَ. [والقبيحُ ما وَرَد به الشرعُ] اقتضاءً لتركه وذمّاً لفاعله؛ فيتناول الحرامَ والمكروهَ.

فإن قيل: "المباح من أحكام الشرع؛ ولم تتناوله هذه القِسمةُ(٢)"، فالجواب من وجوهٍ.

أحدها: أنّ المباح لوقوع التخيير فيه صار كأفعال البهائم، لا حَسَنٌ ولا قبيحٌ، ولا مدحٌ فيه ولا ذمٌّ. ولهذا، قالت المعتزلة: "إنّه ليس من أحكام التكليف؛ إذ التكليف يقتضي المشقّةَ، ولا مشقّة مع التخيير".

الثاني: قال ابن بَرهان: "المباح أيضاً إذنُ الشارعِ في إطلاق الثناء على فاعله. فتتناوله القسمةُ المذكورة". قلتُ: هذا إنّما يتحقّق على رأي الكعبيّ في قوله، "كلّ مباحٍ تَركُ حرامٍ؛ وتركُ الحرامِ واجبٌ". لكنّ هذا يوجِب أنّه من قِسم الواجب، وأنْ لا مباح. بل يقال: إنّ فِعلَ المباحِ يَستلزم تركَ الحرامِ، فيتوجّه الثناءُ إلى فاعلِه من هذه الحيثيّة. وبالجملة، في هذا الوجه شيءٌ.

الثالث: أنّ الإسفرائينيّ لهذا الإشكال قال: "الحَسَن هو المأذونُ فيه شرعاً"؛ فيتناول المباحَ. فلنا أن نُفسِّر الاقتضاءَ المذكور في قسمتنا بالإذن. أو نقول: الاقتضاء يتضمّن

(١) وكذلك قال به أبو الحسين البصريّ من بعد؛ (المعتمد، ٣٦٥-٣٦٦).

(٢) الأصل: الأقسمة.

الإذنَ. على أنّ على تعريف الإسفرائينيّ مناقشةً. وهو أنّ الحُسنَ يقتضي وصفاً زائداً على الماهيّة؛ ومجرّدُ الإذنِ لا يدلّ على ذلك. فالأَشبَهُ بقاؤُنا على مقتضى قسمتِنا، وأنّ المباح لا قبيحٌ ولا حَسَنٌ. والنزاع في أنّه حكمٌ شرعيٌّ أو لا لفظيٌّ، كما بانَ في أصول الفقه.

ثمّ قال ابن بَرهان في موضعٍ آخر: "مذهب أصحابنا أنّ وجوب الواجبات يُعرَف بالشرع. فقبل ورودِ الشرع، لا وجوب أصلاً".

وقال جماعةٌ من المتكلّمين والفقهاء: "كلّ حَسَنٍ، فوجوبه بالعقل. ثمّ منها ما يجب لنفسه؛ كردّ المغصوب، وإغاثة المطلوب. ومنها ما يجب لغيره؛ كالنظر، يجب لتحصيل العلم. ومنها ما يجب لكونه تركاً لقبيحٍ". قلتُ: هذا مِن قبيل ما يجب لغيره. فينحصر الواجبُ فيما يجب لنفسه أو لغيره.

وقال الآمديّ: "الحاكم هو الله. ولا حاكم سواه. ويتفرّع عليه أنّ العقل لا يُحسِّن، ولا يُقبِّح، ولا يوجِب شكراً لمنعمٍ، وأنّه لا حُكم قبل ورود الشرع. فهذه ثلاث مسائل".(١)

الأُولى: ذهبت المعتزلة والكراميّة والخوارج والبراهمة والثنويّة إلى أنّ الأفعال منقسمةٌ لذواتها إلى حَسَنةٍ وقبيحةٍ. وذهب أصحابنا وأكثرُ العقلاء إلى نفيِ ذلك.

قلتُ: فظاهر عبارة ابن بَرهان في حكايته عنهم، "كلُّ حَسَنٍ، فوجوبه بالعقل"، وقولِ الآمديّ، "الحاكم هو الله، ولا حاكم سواه"، أنّ مذهب القائلين بالتحسين والتقبيح أنّ العقل موجِبٌ وحاكمٌ. / وبذلك صرّحَ بعضُ الأصوليّين. ١٦٩

فأمّا الإمام فخر الدين أبو عبد الله الرازيّ، في المحصَّل والنهاية والمحصول وغيره من كتبه،(٢) وأتباعه، كالأُرمَويّين، في الحاصل والتحصيل،(٣) فإنهم سلكوا في تلخيص محلّ النزاع وحكاية مذهب الخصم طريقاً معناه أنّ الحُسن والقبح يُطلقان، ويُراد بهما

---

(١) قارن: الآمدي، الإحكام، ١، ٧٢.

(٢) الرازي، نهاية العقول، ١٩٥أ؛ المحصّل، ٤٧٨–٤٨١؛ المحصول، ١، ١٥٩، وما يليه.

(٣) سراج الدين الأرموي، التحصيل، ١، ١٨٠؛ تاج الدين الأرموي، الحاصل، ١، ٢٤٠–٢٧٠.

تارةً ما يلائم الطبعَ وينافره، كالحلاوة والمرارة والفرح والحزن واللذّة والألم، وتارةً كونُ الشيء صفةَ كمالٍ أو نقصٍ، كالعلم والجهل والشجاعة والجبن والقدرة والعجز ونحو ذلك. وهما بهذين المعنَيين عقليّان، أي يُعرَفان بالعقل. وفي هذا الإطلاق نظرٌ أو تجوّزٌ. فإنهما بالمعنى الأوّل إنما يُعرَفان بالطبع والحسّ والوجدان؛ والأمرُ قريبٌ. "وتارةً يُراد بهما كونُ الفعل موجِباً للثواب والعقاب والمدح والذمّ، وهما بهذا المعنى شرعيّان عندنا، خلافاً للمعتزلة". هذه عبارته في المحصّل.(١)

وقال في المحصول: "النزاع في كون الفعل متعَلَّقُ الذمِّ عاجلاً والعقابِ آجلاً".(٢)

قلتُ: ولفظ "التعلُّق" – أَعَنَى كونَ الذمِّ متعلِّقاً بالفعل، أو الفعل متعلّقاً للذمِّ – لا يدلّ على أنّ العقل موجِبٌ لذلك. وفي عبارة المحصّل صرَّحَ بلفظ "الوجوب"؛ فظاهرُه ظاهرُ كلامِ الأوّلين قبله، في أنّه فهم أنّ مذهب المعتزلة أنّ العقل موجِبٌ.

وناقشه القرافيّ على عبارة المحصول في شرحه له، بأن قال: "قوله، "النزاع في كون الفعل متعلَّقاً للذمّ أو العقاب"، مُشعرٌ بأنّ ترتُّب الذمِّ والعقاب على الفعل متنازَعٌ فيه. وليس كذلك عندنا ولا عندهم؛ إذ يجوز أن يُحرِّم اللهُ تعالى ويوجِب، ولا يُعَجِّل ذمّاً أصلاً، بل يحصل المقصود بالوعيد من غير ذمٍّ. ويجوز أن يُكلِّف، ولا يؤجِّل العقابَ، بل يُعجِّله عقيب الذنب؛ كما أهلك كثيراً من المجرمين عقيبَ ذنوبهم. لكنّ الله سبحانه قدّر بإرادته تعجيلَ الذمِّ وتأخيرَ العقابِ. وغيره ممكنٌ عند الفريقين. وإنما النزاع في كون الفعل متعلَّقَ المؤاخَذةِ الشرعيّة كيف كانت، ذمّاً أو غيره، عاجلةً أو آجلةً، هل يستقلُّ العقلُ بذلك أم لا؟"(٣)

قلتُ: هذا كلامٌ جيّدٌ لا غبار عليه. هذا الذي حضَر من حكاية كلامهم. وظاهر أكثره أنّ العقل موجِبٌ ومحرِّمٌ على جهة الاستقلال، لاستقلالِ الحُسنِ والقبحِ بترتُّب الأحكامِ، لارتباطها بها عقلاً. والذي يدلّ قطعاً أنهم فهموا ذلك أنّ الفضلاء المعتبَرين

---

(١) الرازي، المحصّل، ٤٧٩.

(٢) الرازي، المحصول، ١، ١٦٠.

(٣) قارن: القرافي، نفائس الأصول، ١، ٣٥١.

منهم يستدلّون بقوله تعالى، ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾،(١) ونظائرها من الآي. ولو كان العقل موجِباً أو حاكماً، لأوجب العقابَ قبل البعثة؛ وهو خلاف النصّ.

والتحقيق في ذلك أنّ مذهب المعتزلة أنّ الفعل إن اشتمل على مصلحةٍ خالصةٍ أو راجحةٍ، اقتضى العقلُ أنّ اللهَ سبحانه طلبَه. وإن اشتمل على مفسدةٍ خالصةٍ أو راجحةٍ، اقتضى العقلُ أنّ اللهَ سبحانه طَلَب تركَه. وإن تكافأت مصلحةُ الفعل ومفسدتُه، أو عَرِيَ عنهما أصلاً، كان مباحاً؛ وليس حكماً شرعيّاً عندهم، لثبوته قبل ورود الشرع. وأنّ العقلَ أدرَك أنّ الله سبحانه يجب له لحكمته البالغة أن لا يَدَعَ مصلحةً في وقتٍ ما إلاّ أوجَبها وأثاب عليها، / ولا يدع مفسدةً في وقتٍ ما إلاّ حرَّمها وعاقب عليها، تحقيقاً لكونه حكيماً؛ وإلاّ لفاتت الحكمةُ في جانب الربوبيّة؛ وهو خلاف الإجماع على كمال حكمته تعالى. فعندهم، إدراكُ العقل، لما ذكرناه، من قبيل الواجبات للعقل، لا من قبيل الجائزات، كما نقول نحن. بل عندهم، كما وَجَب في العقل أنّ الله سبحانه متّصفٌ بصفات الكمال من العلم والقدرة والإرادة، فكذلك وَجَب في العقل أنّ الله سبحانه يوجِب المصالح ويثيب عليها، ويحرِّم المفاسدَ ويعاقِب عليها. ٦٩ب

فتَلخّص من هذا كلّه أنّ إيجابَ الله للمصالح وإثابتَه عليها، وتحريمَه للمفاسد وعقابَه عليها، جَزَم به العقلُ عندهم جزماً. وعندنا، إنما جوَّزَه تجويزاً. وليس مرادهم أنّ الأوصاف مستقلّةٌ بالأحكام، ولا أنّ العقلَ موجِبٌ ومحرِّمٌ.

هذا حاصل ما قرّره القرافيُّ رحمه الله في شرح المحصول. وهو الحقّ الذي لا يجوز عنه العدولُ. ولم أرَ هذا التحقيقَ لغيره.(٢) وأنت، إذا قابلت بين هذا التقرير وبين ظاهر عبارات الأصوليّين، وجدتَهم قد أحالوا المعنى ونقلوا عن المعتزلة ما لا ينبغي لعاقلٍ ولا يتسنّى.

وإذ ثبت مِن مذهبهم ربطُ المدح والذمّ والثواب والعقاب بالمصالح والمفاسد، وأنّ العقل اقتضى ذلك وأدركَه جزماً، فقد قالوا: "إنّ الحُسنَ والقبح منه ما يدرِكه العقلُ ضرورةً، كحُسنِ العدل والصدق النافع، وإنقاذ الغرقى، وتخليص الهلكى، ونحوه،

(١) الإسراء ١٥.

(٢) في الهامش بخطّ وليّ الدين: "قوله: "ولم أرَ هذا التحقيق لغيره". أقول: إن أردت رؤية تحقيقٍ أعلى من هذا، فعليك بشروح أصول البزدويّ، لا سيّما الكشف لعبد العزيز البخاريّ".

وكقبح الظلم، والكذب، وإهلاك البريء، والتقاعد عن تخليص المُشفِي على الهلاك مع القدرة عليه، ونحوه.

"ومنه ما يدركه نظراً، كحُسن الصدق الضارّ، وقبحِ الكذبِ النافع، لتعارُض المصلحة والمفسدة فيه؛ فيُنظَر في أيّهما أرجح، بخلاف الأوّل، فإنّه ضروريٌّ لتمحُّضِ مصلحتِه.

"ومنه ما لا سبيل للعقل إلى إدراكه بدون التوقيف، كحُسن العبادات، كالصلاة والزكاة، وقُبح المحرَّمات النافعة، كالخمر ونحوها، وكتقدير نصاب الزكوات وأُروش الجنايات، وإيجاب صوم آخرِ يومٍ من رمضان، وتحريم صوم الذي بعده، وتحريم صوم الأيّام الخمسة، ومشروعيّته في غيرها من الأوقات، وتحريم الصلاة في الأوقات الخمسة والأماكن السبعة، ومشروعيّتها في غيرها من الأزمنة والأمكنة. وذلك هو حظّ النبوّات، وفائدة إرسال الرسل، هو وغيره من فوائد البعثة على ما بيّنه العلماءُ."

وحاصل ذلك أنّ العقل إن أدرَك كونَ الفعلِ مصلَحةً أو مفسَدةً، جَزَم بارتباط الثواب أو العقاب بها ابتداءً. وإن لم يُدرِك ذلك، تَوقَّف في جزمه على تعريف الشرع له بكونه مصلحةً أو مفسَدةً.

[مآخذ الخلاف في مسألة التحسين والتقبيح]

[المأخذان الكلّيّان]

وإذ قد تلخَّص محلُّ النزاع، فلنذكر مآخذ الخلاف، وهو من وجهين.

أحدهما: أنّ الحُسن عندهم صفةٌ قامت بالفعل، أَوجبَت كونَه حَسَناً، والقبحَ صفةٌ قامت به أَوجبَت كونَه قبيحاً، حَملاً للأفعال على الأجسام. فإنّ الحُسنَ صفةٌ قائمةٌ بها، وكذلك القبح، كما نشاهد في الصور الحَسَنة والقبيحة. وعندنا، الحُسن والقبح/ [170] إنما هو نسبةٌ وإضافةٌ حاصلةٌ بين الفعلِ واقتضاءِ الشرعِ إيجادَه والكفَّ عنه. فإذا قال الشرعُ: "صَلِّ!"، قلنا: الصلاة حَسَنةٌ. وإذ قال: "لا تَزْنِ!"، قلنا: الزنا قبيحٌ. وعلى هذا فقِسْ.

وما ذكروه، مِن أنّ الحُسن والقبح صفتان للفعل، باطلٌ. لأنّ الصفات أعراضٌ؛

والفعلُ عرَضٌ؛ والعرضُ لا يقوم بالعرض. لأنّ العرض لا يقوم بنفسه؛ وإنما يقوم بالجوهر؛ فكيف يقوم به غيرُه! وأيضاً، لو قام العرضُ بالعرض، لانقلب العرضُ جوهراً. إذ لا معنى لقيام العرض بالمحلّ إلاّ كونه في حيّزه. والعرض لا حيّز له؛ إلاّ أن ينقلب جوهراً. لكنّه محالٌ.

فأمّا ما يشكّكون به على هذا – من أنّ السرعة والبطء عرَضان، ويقومان بالحركة؛ والحركة(١) عرضٌ؛ وذلك عرضٌ قد قام بعرضٍ؛ ومنه قولنا، "سوادٌ حالكٌ"، و"لونٌ كثيفٌ ورقيقٌ"؛ فالحَلَك والكثافة والرقّة أعراضٌ قامت باللون؛ وهو عرضٌ – فليس بشيءٍ؛ لأنّ هذه الأعراض كلّها إنما قامت بالجواهر بواسطة الأعراض. فحاصل الأمر أنّ الأعراض لا تقوم إلاّ بالجواهر؛ نعم، تارةً بلا واسطةٍ، كالحركة، وتارةً بواسطةٍ، كالسرعة قامت بالجوهر بواسطة الحركة. وإذا ثبت هذا، فقياس الأفعال على الأجسام في قياس الحُسن والقبح بها لا يصحّ، لصحّة قيام الأعراض بالأجسام والجواهر، دون الأعراض.

المأخذ الثاني: أنّ الشرع وَرَد عندهم مقرِّراً لحكمِ العقل ومؤكِّداً له. وعندنا، وَرَد الشرعُ كاسمه شارعاً للأحكام ابتداءً. وتحقيق ذلك أنّ العقل احتيج إليه قبل الشرعِ لتقرير مقدّماته، كالتوحيد، وجواز البعثة، والنظر في المُعجز، كالنائب للشرع في ذلك. كما إذا ملَك السلطانُ مدينةً، بعَث نائبَه بين يديه ليزيّنها لدخوله، ويُقيم له الإقامات، ويهيّئ له المساكنَ؛ حتى إذا دخلها السلطانُ، انعزل النائبُ، وصار الحكمُ له. كذلك العقلُ، إذا قَرّر مقدّماتِ النبوّةِ، تَثبَّتَ(٢) وانعزَل وصار مأموراً بامتثال ما يصدر عنها. ولهذا، أجمع أهلُ الملّة على أنّ النبيّ الصادق إذا أخبر خبراً لا يدرِكه العقلُ، وَجَب الإيمانُ به وتلقّيه بالقبول. وتلك خصيصة الإيمان بالغيب، التي مَدَح اللهُ بها المؤمنين.

وقد وافق المعتزلة على هذا في تقسيمهم للحَسَنِ إلى ما يدرِكه العقلُ ابتداءً، وإلى ما لا يدركه إلاّ بتوقيف الشرع. ولهذا، لمّا قلّدوا عقولَهم في إنكار عذاب القبر، وسؤال منكرٍ ونكيرٍ، ووزنِ الأعمال، وقعوا في عقال الضلال؛ لأنهم عدلوا عن قول المعصوم،

---

(١) الأصل: "بحرله"، بحركة"؟ (وصورتها: رقم ١، صفحة ٦٥ أعلاه). واستبدلتها بـ"والحركة".

(٢) غير منقوطةٍ في الأصل.

إلى تقليد المتّهم الموصوم؛ إذ العقل يعرض له الأغلاطُ، فيزلّ عن سواء الصراط.

فإن قيل: "لو اتُّهم العقلُ بعد النبوّة في نظره، لاتُّهم في ذلك قبلَها في تقرير مقدّماتها؛ فلم يكن به وثوقٌ. ثمّ تزلزلت قواعدُ النبوّات، وكان أهلُها بانين على الماء، أو على متن الهباء".

قلنا: قبلَ النبوّة، لم يكن له معارِضٌ يرجُح عليه. وبعدها، هي أقوى منه. ولا يلزم مِن اتهامِ الشاهدِ مع مَن يخالفه اتهامُه إذ كان وحدَه لا مخالِفَ له. وهذا من أصعب أسئلتهم. / وجوابه ما ذكرنا. فحاصل هذا المأخذ أنّ الشرع مؤكِّدٌ عندهم، وعندنا مؤسِّسٌ. والقاعدة المتّفَق عليها أنّه إذا تعارض التأكيدُ والتأسيسُ، كان التأكيدُ أولى، لأنّه أكثر فائدةً.

٧٠ب

وممّا يشبه هذا المأخذَ اختلافُ الأصوليّين فيما إذا وَرَد حديثان، أحدهما مخالفٌ للأصل، ناقلٌ عن حُكمه، والآخر موافقٌ له، مقرِّرٌ لحُكمه. فقال قومٌ: "يُقدَّم المقرِّرُ؛ لأنهما دليلان يعضد أحدُهما الآخرَ". وقال آخرون: "يُقدَّم الناقلُ؛ لأنّه أفاد فائدةً زائدةً".

ومن فروع هذا الأصل النزاعُ في تقديم بيِّنةِ الداخل والخارج؛ لأنّ بيّنة الداخل كالحديث المقرّر للأصل؛ لأنها مقوّيةٌ لدلالة اليد. وبيّنة الخارج كالحديث الناقل عن حكم الأصل.

فهذان مأخذان كلّيّان للمسألة.

[المآخذ الجزئيّة]

أمّا الأدلّة الجزئيّة، فلنذكر منها وجوهاً.

أحدها: لو اقتضى العقلُ قُبحَ شيءٍ من الأفعال، لكان قبحُه إمّا من الله، أو من العبد. والأوّل باطلٌ؛ إذ لا يقبُح من الله شيءٌ، باتّفاقٍ. وإن نوزِع فيه، فبرهانه في موضعه. والثاني أيضاً باطلٌ؛ لأنّ فِعل العبدِ إمّا اضطراريٌّ أو اتّفاقيٌّ؛ ولا قُبح في واحدٍ منهما. وبيان انحصاره في الاضطرار والاتّفاق أنّ فعل العبد إن صدر منه عند خَلقِ الله سبحانه داعي الفعل فيه، صار وقوعُه واجباً بالضرورة؛ فكان اضطراريّاً. وإن صدر عند استواء داعي الفعل والترك، وجاز الترجيحُ من غير مُرجِّحٍ، كان ذلك بالاتّفاق؛ فكان اتّفاقيّاً.

أو نقول في تقريره: إنّ فِعل العبدِ للشيء أو تركه لا بدّ فيه مِن خلقِ الله سبحانه داعيَةً فيه. فإن ترجَّح داعي الفعل، صار واجباً اضطرارياً. وإن ترجَّح داعي الترك، صار واجباً، والفعلُ ممتنعاً. وإن استوى داعيهما، وجاز الترجيحُ بلا مرجِّحٍ، كان الفعل اتّفاقيّاً. وإن لم يجُز، كان ممتنعاً، لامتناع الترجيح بلا مرجِّحٍ. وإذا دار فعلُ المكلَّفِ، بين أن يكون واجباً أو ممتنعاً أو اتّفاقيّاً(١)، فلا قُبح في شيءٍ من ذلك.

ويَرِد على هذه الحجّة أمران.

أحدهما: أن يمنعوا توقُّفَ فِعل العبد على خَلقِ الربِّ. فقد حَكى ابن بَرهان عن بعضهم أنّ العبد خالقٌ على الحقيقة كالربِّ. وقال بعضهم: "الخالق على الحقيقة هو العبد، والله خالقٌ على جهة المجاز". وحينئذٍ، يكون القبح من العبد لاستقلاله بالخلق. وهو مطلوبهم.

الأمر الثاني: أن يقال: سَلَّمنا أنّ فِعل العبد متوقّفٌ على خلق الله الداعيَ. لكن لا نُسَلِّم أنّ خلق الداعي مستقلٌّ بوجوب وجود الفعل. بل لا بدّ في وجوبه من انضمام فعل العبد إليه. وحينئذٍ، تمام وجوب الفعل إنما حصل من جهة العبد. فيكون القبيحُ منه من هذه الجهة. ويحصل المطلوبُ. وهذا سؤالٌ قويٌّ على هذه الحجّة. غير أنّه يقتضي وقوعَ المقدور بين قادرين؛ وهم لا يقولون به.

الوجه الثاني من صور النزاع: تكليفُ ما لا يطاق. فنقول: لو كان قبيحاً، لما فَعَله اللهُ سبحانه؛ وقد فَعَله؛ فلا يكون قبيحاً. وبيان أنّه فَعَله أنّه كلَّف الكفارَ الذين عَلِم أنهم يموتون كفّاراً بالإيمان بالرسل وما جاءهم. ومِن جملة ما جاءهم أنّ أولئك لا يؤمنون؛ كقوله، ﴿وأُوحِيَ إِلَى نُوحٍ أَنَّهُ لَن يُؤْمِنَ مِن / قَوْمِكَ إِلاَّ مَن قَدْ آمَنَ﴾،(٢) وقول موسى، ١٧١أ **﴿رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلاَ يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الأَلِيمَ * قَالَ قَدْ أُجِيبَت دَّعْوَتُكُمَا﴾**،(٣) وقوله لمحمّدٍ عليه السلام، **﴿إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ * وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ﴾**،(٤) **﴿كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ**

(١) الأصل: اتفاقاً.

(٢) هود ٣٦.

(٣) يونس ٨٨-٨٩.

(٤) يونس ٩٦-٩٧.

﴿لا يُؤْمِنُونَ﴾،(١) وقوله في أبي لهبٍ، ﴿سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾،(٢) مع أنهم مكلّفون إلى وقت موتهم بالإيمان بما جاءت به الرسلُ. فقد كُلِّفوا بأنهم يؤمنون بأنهم لا يؤمنون. وهو تكليفٌ بالجمع بين الضدّين.

ولا اعتراض على هذه الحجّة إلاّ بأن يقال: لا نُسَلِّم أنّ تكليفهم باقٍ إلى الموت. بل انقطع تكليفُهم لـمّا وَرَد النصُّ بعدم إيمانهم؛ فصاروا عند ذلك كأنهم موتى، أو في النار. لكنّ القول بارتفاع التكليف، مع صحّة العقل والبلوغ، في دار التكليف، ضعيفٌ.

الوجه الثالث: أنّ الكذب من صور النزاع. فلو كان قبيحاً، لكان قبحه إمّا لذاته، أو لغيره. والأوّل باطلٌ؛ وإلاّ لما كان لمصلحةٍ راجحةٍ، كتخليص مظلومٍ أو نبيٍّ أو وليٍّ مِن الظلم أو القتل، [أثرٌ]؛ لأنّ الأحكام الذاتيّة لا تتغيّر بالأمور العارضة. لكنّه قد جاز، بل وَجَب، باتّفاقٍ. وأمّا الثاني، فذلك الغير إن كان الوصفَ الذي زعمتم أنّه قام به، فاقتضى قبحَه، فقد بيّنّا بطلانَ قيامِ الأوصافِ بالأفعال. وإن كان تعلُّقَ خطابِ الشرع به بالمنع منه، فهو الذي نقوله. وإن كان غيرَ ذلك، فبيِّنوه.

الوجه الرابع: أنّ الحُسن والقبح إمّا عدميّان، فلا يتعلّق بهما حُكمٌ؛ أو ثُبوتيّان، فهو باطلٌ، لقيامهما بالمعدومات. كقولنا للصلاة والقتل قبل دخولهما في الوجود "حَسَنٌ" و"قبيحٌ". وأيضاً، كلّ ما فِعلُه واجبٌ، فتركه قبيحٌ. فالترك عدميٌّ قد اتّصف بالصفة الثبوتيّة؛ وهو محالٌ.

ولا يَرِدُ على هذا وصفُ الأشياءِ قبل وجودها بالإمكان والامتناع والوجوب؛ لأنّ هذه نسبٌ وإضافاتٌ عدميّةٌ. فمعنى "الممكن" أنّه غير واجبٍ ولا ممتنعٍ. وكذلك الآخَران.

[أدلّة المعتزلة على التحسين والتقبيح]

وأمّا عمدتهم في ذلك، فهو من وجوهٍ.

أحدها: أنّ قُبح بعضِ الأشياء وحُسنها ثابتٌ بالضرورة قبل ورود الشرع، وعند مَن لا يقول بالشرع، كالبراهمة ونحوِهم مِن منكِري النبوّات؛ كقبح الجور والفجور،

(١) يونس ٣٣.

(٢) المسد ٣.

وحُسن العدل والبرِّ. وكذلك سائر المعروفات والمنكَرات، حُسنُها وقبحها معلومٌ للعقلاء بالضرورة. ولو توقَّف على ورود الشرع، لما عُرِف قبله، ولا لمن ينكره. بل البراهمة من جملة حججهم في إبطال النبوّات أن قالوا: "الفعل إن دلّ العقلُ على حُسنه أثبتناه، أو على قبحه، أثبتناه؛ وإن لم يدلّ على حُسنه ولا قبحه، فَعَلنا منه ما اضطررنا إليه، وتَركنا ما لا ضرورة إليه احتياطاً. وحينئذٍ نستغني عن النبوّات". فكيف يقال: إنّ ما يُحتَجُّ به على إبطال النبوّات لا يُعرَف إلاّ بها؟ هذا خُلفٌ.

والجواب: أنّا لا ننكر أنّ في الأفعال ما يُعلَم حُسنُه وقبحُه قبل الشرع، ولمن لا يقول بالشرع. لكنّ ذلك الحُسن والقبح إنما هو بأحد المعنيين الأوّلين من أوجه الحُسن والقبح التي يُطلَق عليهما، كما سبق.(١) وهما الميل والنفرة الطبيعيّان، أو صفة الكمال والنقص. فإنّ المعروف والبرّ تميل إليهما الطباعُ؛ وهما لفاعلهما صفتا كمالٍ. وضدّهما المنكرُ والفجور، تنفر عنهما الطباعُ؛ وهما لفاعلهما صفتا نقصٍ. ولهذا يُمدح الإنسانُ بأن يقال: "عادلٌ بارٌّ، فاعلٌ للمعروف، صادقٌ"؛ ويُذَمّ بأضداد ذلك، فيقال: "جائرٌ فاجرٌ، فاعلٌ للمنكَر، كذّابٌ".

وقد يُستحسَن الفعلُ لدفعِ الأذى عن النفس، كإنقاذ الغريق / وإعطاء المسكين، لدفع ٧١ب تأذّي النفس برقّتها عليه. أو لاتّفاق العالَم أو أهلِ العلم على أنّه من المصالح الخاصّة أو العامّة، لا ينتظم أمرُ الناس إلاّ به، كنفي الظلم والكذب. وهو راجعٌ إلى ما ذكرنا أوّلاً.

وإذا ثبت هذا، فليس النزاع فيه؛ إنما النزاع في ربط الذمِّ والمدح والجزاء على الأفعال بحصول المفاسد والمصالح منها جزماً في العقل. وما ذكرتموه ليس نظيرَه.

ثمّ ما ذكرتموه من استقباح البراهمة ونحوهم لبعض الأفعال قبل الشرع معارَضٌ بما كانت العرب في الجاهليّة على كثرتهم وكمال عقولهم وحكمتهم، على ما دلّ عليه سيرتُهم ومحاوراتُهم نظماً ونثراً، تستحسنه وتفتخر به، من إراقة الدماء، ونهب الأموال، وسبي العيال، وقهر الخصوم، وغير ذلك. فإن قلتم: "ذلك حَسَنٌ"، يلزم التناقضُ. وإن قلتم: "قبيحٌ"، فكيف يتّفق على حُسنه الجمُّ الغفير من العقلاء؟ فإن

(١) راجع: صفحة ٨١–٨٢ أعلاه.

قيل: "ذلك قبيحٌ، وإنما استحسنوه لجهلهم، ولذلك سُمُّوا جاهليّةً"، قلنا: ليس كذلك؛ وإنما سُمُّوا جاهليّةً لجهلهم بالشرائع. وذلك دليلٌ على ما نقوله من أنّ حَسَن الأفعالِ وقبيحَها بالمعنى المتنازَع فيه إنما يُعرَفان بالشرع لا غير.

الوجه الثاني: إنّ مَن استوى عنده الصدق والكذب من كلِّ وجهٍ، إلاّ من جهة كونهما كذباً وصدقاً، فإنّه يُرجِّح الصدقَ. ولولا اختصاصه بصفةٍ كان لأجلها حَسَناً، لما رجَّحه. وكذلك الملِك العظيم يجد مسكيناً وحده في بريّةٍ مشرفاً على الهلاك، فيميل إلى إنقاذه. وليس ذلك إلاّ لحُسنِ الإنقاذ لا غير. إذ الملِك غنيٌّ عن مكافأة المسكين، والفَرَضُ أنْ ليس هناك مَن يتشوّق إلى ثنائه عليه بذلك.

والجواب أنّ ترجيح الصدق وإنقاذ المسكين، إن فرَضنا تساويَ فعلِهما وتركِهما من كلّ وجهٍ، بحيث لا يُتّبَع فيهما عُرفٌ ولا إلفٌ، ولا يُدفَع بهما تألّمُ نفسٍ ولا نفرةُ طبعٍ، لم يُسلَّم أنّه يُرجِّح واحداً منهما. وإنما يَرجُح أحدُهما لما سبق من اطّراد عُرفٍ، أو إلفٍ، أو دفع ألمٍ أو رِقّةٍ. لأنّ العاقل إذا رأى غيرَه في شدّةٍ، جوَّز أن يكون هو فيها، ثم فرَض لحوقَها به. فيلحقه لذلك رقّةٌ وألمٌ، أو رقّةٌ، أو ألمٌ؛ فيبادر إلى إنقاذه دفعاً لذلك عنه.

الوجه الثالث: لو كان حُسنُ الأشياء وقبحُها إنما يثبت بالشرع، لما قَبُح من الله شيءٌ. ولو كان كذلك، لجاز أن يُظهِر المعجزاتِ على أيدي الكاذبين. وفي ذلك سَدُّ بابِ معرفة النبوّات، لالتباس الصادق بالكاذب. ولجاز أن يأمر اللهُ سبحانه خلقَه بكلّ قبيحٍ، كالكفر والجور والظلم والكذب، وينهاهم عن كلّ حَسَنٍ، كالإيمان والعدل والصدق. وذلك محالٌ.

والجواب أنّه لا يقبح من الله شيءٌ. وإلاّ لكان خلقُه لكلّ مفسدةٍ في العالم، وخلقُه للكفّار للنار، وخلقُه لإبليس سبباً لإضلال الخلق، وخلقه للطباع المائلة والشهوات المستميلة حتى تجذب المعاصي فيما بين ذلك، قبيحاً. وقد اتّفقنا على عدم قُبحِ ذلك كلّه. وأمّا جواز فعلِه ما ذكرتموه من المستقبَحات، فثابتٌ. ولو فعل ذلك كلّه، لم يكن قبيحاً؛ كالأشياء التي ذكرناها واتّفقنا على عدم قبحها. لأنّ ما ادّعيتم قبحَه وما سلّمتم عدمَ قبحه قبيحٌ بالإضافة إلى نظر العقل. فإمّا أن تقولوا بالقبح في الجميع؛ فيلزمكم أنّ

الله فَعَل قبائحَ كثيرةً؛ وأنتم لا تقولون به. وإمّا أن تقولوا بعدم القبح في الجميع؛ فلا يلزم من جواز ما ذكرتموه محذورٌ.

ثمّ نقول: إنّ جواز ما ذكرتموه وغيره لا يَستلزم وقوعَه. ونحن نجزم ضرورةً بعدم وقوعه، وأنّ الله لم يُظهِر المعجزَ إلاّ على يد صادقٍ، وأنّه لم يأمر بقبيحٍ أصلاً. لأنّ / ١٧٢ القبيح عندنا ما نهى عنه ومَنَع منه. فلو كان آمراً به، لكان جامعاً بين الأمر بالشيء والنهي عنه بعينه؛ وهو تناقُضٌ. وإذا كان عِلمُنا بأنّ ما ألزَمتمونا جوازَه مِن القبائح لم يقع ضرورياً، فلا تأثير لمجرّد احتمال الجواز المذكور في العلم الضروريّ. وصار ذلك مِن باب احتمال انقلاب العلوم العاديّة؛ كانقلاب الجبال ذهباً، والبحار عسلاً. فإنّه محتمَلٌ جائزٌ عقلاً في كلّ لحظةٍ وكلّ نفسٍ؛ بمعنى أنّه لو قُدِّر، لم يلزم منه محالٌ لذاته، مع أنّا نعلم قطعاً أنّه لم يقع؛ ولم يقدح جوازُ ذلك في قطعِنا بعدمه.

وأيضاً، لو قدّرنا إظهارَ المعجز على يد الكاذب، لقدّرنا في قبالته ما يَدفع محذورَه، بأن نقول: إن كان الله تعالى قَصَد بذلك إضلالَ الخلق والتلبيسَ عليهم، قدّرنا أنّه لا وعيد ولا تكليف، وأنّ الله جعل إظهارَ تلك المعجزات فُرجةً للناس يتفرّجون فيها ويتنزّهون بها، كما يتفرّجون في سائر الأشياء المتضادّة، كالحيوانات الحَسنة والقبيحة، والأشجار الطيّبة الرائحة والطعم والخبيثة، وكما يتفرّجون الآن في شعبذة المشعبذين وسحر السحرة. أو يُقدَّر اتّفاقُنا على تجوّز تكليف ما لا يطاق؛ فلا يلزم من ذلك المحال. وبالجملة، لو قدّرنا ما ذكرتموه، قدّرنا انقلابَ حقائق ما نحن فيه الآن على وجهٍ يدفع محذورَه. فأمّا أنّكم تُلزِمونا تقديرَ وقوع ذلك على تقدير بقائنا على حالنا الآن، فهذا ليس بإنصافٍ منكم. وأنتم إنّما تنازِعون على ثبوت العدل والإنصاف بزعمكم؛ ولذلك وَسَمتم أنفسَكم بأهل العدل.

الوجه الرابع: لو لم يُعرَف الحُسنُ والقبح إلاّ بالشرع، للزم منه إفحامُ الرسلِ، بأن يُقال لهم: "لا ننظر في معجزكم، حتى يجب علينا النظرُ، حتى يَثبُت شرعُكم. ولا يَثبُت شرعُكم حتى ننظر في المعجِز". وذلك دورٌ ممتنعٌ؛ وسيأتي هذا وجوابُه.(١)

الوجه الخامس: لو لم يكن الحُسن والقبح معلومَين عقلاً، لما عرفناهما عند ورود

(١) راجع: صفحة ٩٦ أدناه.

الشرع؛ لأنّ التصديق مسبوقٌ بالتصوّر.

والجواب إنّه إلزامٌ لنا على أصلهم في أنّ ماهيّةَ الحُسن والقبح، والحكمَ عليهما بالحُسن والقبح، متصوَّرةٌ معلومةٌ بالعقل، وأنّ الشرع وَرَد مؤكِّداً لحكم العقلِ في ذلك. وقد سبق منعُه. ونحن إنما نستفيد الحكمَ بحُسن الشيء وقبحه من أمرِ الشرعِ ونهيه. وقبل الشرع، لا يستحيل منّا تصوُّرُ ماهيّتهما بهذا المعنى، بأن نقول: لو جاء شرعٌ، أو قدّرنا ورودَ شرعٍ، لكان الحَسَن والقبيح ما أمر به ونهى عنه.

الوجه السادس: لو لم يكونا عقليّين، لم يجُز إسنادُ الأحكام إلى المصالح. وحينئذٍ، ينسدّ بابُ القياس في الشرع بتحسينها، وكذا المفاسدُ.

والنزاع معكم إنما هو فيما سبق. وهو كونُ العقل بذاته أدرك المصالحَ والمفاسدَ، ثمّ جزَم وأوجَب في حُكم الله سبحانه ربْطَ الجزاءِ بها ثواباً وعقاباً. وذلك غير ما نحن فيه.

الوجه السابع: لو كان حُسن الأفعال لورودِ الأمر بها، لم تكن أفعالُ الله سبحانه حَسنةً، لاستحالة تَوجُّه الأمر إليه من غيره. ولو كان قبحُ الفعل للنهي عنه، لاقتضى نهيُ التنزيه قبحَ المنهيِّ عنه.

والجواب أنّ الحَسَن عندنا ما عَلِمَ فاعلُه أنّه غير ممنوعٍ منه. فيتناول أفعالَ الله سبحانه؛ إذ لا مانع. والمقتضي للقبح هو نهيٌ مخصوصٌ، وهو نهي التحريم، لا مطلق النهي. وأمّا قولنا في بعض المواضع، "الحَسَن ما أذِن فيه الشرعُ، والقبيح ما مَنَع منه"، فإنما نريد بذلك الحَسَنَ من أفعالنا؛ وهو حَسَنٌ خاصٌّ. أمّا إذا أردنا به ما يعمُّ الحَسَنَ منّا ومن الله سبحانه، عرّفناه بما ذكرنا. والله أعلم.

[إبطال التحسين والتقبيح]

٧٢ب والمعتمد في إبطال التحسين والتقبيح أنّ رعاية مصالح الخلق غير واجبةٍ على الله. / ويلزم من ذلك بطلانُ التحسين والتقبيح.

أمّا الأوّل، فلأنّ خلق اللهِ سبحانه للعالم في وقته الذي خلَقه فيه، دون ما قبله وبعده، إمّا مصلحةٌ لهم، أو مفسدةٌ، أو مصلحةٌ لبعضهم دون بعضٍ. فإن كان مصلحةً، فقد فوّتها فيما قبل خلْقِ العالم بدهورٍ وأزمنةٍ لا تتناهى. وإن كان مفسدةً،

فقد أوجدها، مع قدرته على الاستمرار على نفيها. وإن كان الثالث، فالكلام في كلّ واحدٍ من القسمين كالكلام على الجميع؛ إذ قد كان يمكنه أن لا يوجِد مِن العالم إلاّ مَن له في الوجود مصلحةٌ.

فإن قيل: "لعلّه علِم أنّه ليس في وجوده قبل وقته المعيّن مصلحةٌ، فأخَّره إلى ذلك الوقت نَظَراً لهم"، قلنا: "ولعلّه علِم أنّ لهم في ذلك مصلحةً، فلم يُرِد إيصالَها إليهم لكونه لا يراعي مصالحَهم التزاماً". فإن قيل "لا يليق ذلك بكرَمه"، قلنا: "هذا رجوعٌ إلى التحسين والتقبيح؛ ونزاعنا فيه".

ثمّ نقول: هب أنّه أخَّر خلقَ العالم إلى وقته المعيّن لمصلحتهم. فبَعدَ خلقِه، اشتمل العالمُ على مفاسد، أم لا؟ إن اشتمل على مفاسد، فإمّا أن يكون سبحانه عالماً بها قبل خلقِها؛ فقد كان يجب على قاعدتكم أن لا يخلقها رعايةً للمصلحة. أو لا يكون عالماً بها؛ لكنّه ليس مذهباً لكم. لأنّا اتّفقنا على أنّه عالمٌ بالأشياء في الأزل؛ وإنما اختلفنا في أنّه عالمٌ لذاته، أو بمعنىً زائدٍ هو عِلمٌ؛ وهو أمرٌ وراء ما نحن فيه. وهذا معنى قول الشافعيّ رضي الله عنه: "إذا سَلَّم القدريّةُ العلمَ، خُصِموا في جميع هذه المسائل". وبتقدير أنّه إنما يعلم الأشياء بعد وقوعها، على رأي بعضهم، وإن كان فاسداً، لكنّه قادرٌ على رفعها بعد وجودها وقطعِ استدامتها؛ ولم يفعل.

وأيضاً، فمن مصلحة الكفّار والعصاة أن كان يعصمهم مِن أسباب العذاب. إذ هو قادرٌ على ذلك. وحيث لم يعصمهم، فهلاّ عفا عنهم! إذ العفو أصلح لهم. وحيث عاقبهم، فلِمَ خلّدهم في النار؟ وإخراجهم منها، ولو بعد حينٍ، أصلح لهم. وقد اضطرّ التزامُ رعاية الأصلح بعضَ المعتزلة حتى التزموا أنّ خلودَ الكفّار في النار أصلحُ لهم. ومذهبٌ يُفضي إلى هذا الالتزام لا يستحقّ الكلامَ.

وأمّا الثاني، وهو أنّ بطلان رعاية المصالح يلزم منه بطلانُ التحسين والتقبيح، فلأنّا قد بيّنّا أنّ معنى التحسين والتقبيح هو جزم العقلِ بوجوب ارتباط الأحكام بالمصالح والمفاسد. وحيث بطلت رعايةُ الأصلح أو المصالح، لم يجب في العقل أن يربط اللهُ أحكامَه بالمصالح والمفاسد. بل يجوز ذلك ونقيضَه؛ وهو المطلوب. وحيث كثُر من الله

سبحانه رعايةُ مصالح خلقه، فإنما كان ذلك تفضُّلاً منه، لا وجوباً عليه. ومما يحقّق ذلك أنّه سبحانه امتنَّ عليهم بأنّه راعى مصالحَهم؛ كقوله، ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا﴾، إلى قوله، ﴿وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا﴾،(١) وقوله، ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾،(٢) ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾؛(٣) ونحوه كثيرٌ في القرآن. ولو كان واجباً عليه، لما صحّ امتنانُه به؛ كما لا يصحّ أن يمتنّ أحدُنا على غريمه بأداء دَينٍ عليه، أو بأداء العبادات الواجبة بالنَذر، أو بأصل الشرع.

ومما يُبطِل قاعدةَ رعاية الأصلح الصورةُ التي فرَضها الأشعريُّ، وسأل عنها الجبّائيَّ، حيث قال له: "ما تقول في ثلاثة أخوة(٤)، / أحدهم برٌّ تقيٌّ، والآخر فاجرٌ شقيٌّ، والآخر مات قبل التكليف؟" فقال الجبّائيّ: "الأوّل في الدرجات، والثاني في الدركات، والآخر من أهل السلامة". قال له الأشعريّ: "فلو قال الصبي: "يا ربّ، ارفعني إلى درجات أخي التقيّ!" ما يكون جوابُه؟" قال: "يقال له: "إنّك لم تعمل كعمله، فلم تصل إلى محلّه". قال: "فإن قال: "يا ربّ، إنّك لم تبقني إلى وقت التكليف؛ ولو أبقيتني، عملتُ". قال الجبّائيُّ: "يقال له: "لو أبقيتك، لكنتَ كأخيك الفاجر؛ فراعيتُ مصلحتَك بموتك قبل ذلك". قال الأشعريُّ: "فإن قال الفاجر: "يا ربّ، فهلاّ راعيتَ مصلحتي كما راعيتَ مصلحةَ أخي الصغير، فأمتّني صغيراً، وسلّمتني من هذا العذاب!" فانقطع الجبّائيّ عن الجواب.

وقد ذكر العلماءُ مناظرةً جرت لإبليس مع الله سبحانه في هذا الباب. وهو أنّه لـمّا عصى، فأَبلَس، قال: "يا ربّ، إني أُقرّ وأعترف أنّك ربي، لك الأمرُ والحكمُ. لكن في نفسي شيءٌ أسأل عنه. فإنّك، يا ربّ، علمتَ أنّ غاية وجودي إلى اللعنة والإبلاس. فلِمَ أوجدتني، وقد كان استمرارُ عدمي أصلحَ لي؟ وحيث أوجدتني، فلِمَ ابتليتني، وقد كانت العافيةُ أصلحَ لي؟ وحيث ابتليتني، فهلاّ ابتَليتني بدون ما ابتُليتُ به من

(١) النبأ ٦-١٦.

(٢) البقرة ٢٩.

(٣) الجاثية ١٣.

(٤) الأصل: اوحوة.

الطرد والإبلاس، كما ابتَليتَ آدمَ، ثمّ تداركتَه؟ وكيف أمرتني بالسجود، مع علمك أني لا أسجد؟ وتركُ الأمر كان أصلحَ لي. وحيث أمرتني، فعصيتُ، كيف سلّطتَني على آدم؟ ولو عصمتَه مني، كان أصلحَ له ولي. وحيث سلّطتَني عليه، فكيف أنظَرتَني وسلّطتَني على عقبه؟ وقد كان إهلاكي قبل ذلك أصلحَ لهم ولي. وحيث أنظرتَني وسلّطتَني عليهم، فكيف جعلتني أراهم ولا يروني، ولا لقبيلي من الشياطين؟ ولو جعلتَهم يرونا، كان أصلحَ لهم؛ لأنّه كان أجدرَ أن يحترزوا منّا.

وكان ذلك من إبليس بمشهد الملائكة. فلم يُحيرُوا عن ذلك جواباً. فأجابه الله سبحانه عن سؤاله، وقال: "إنّ كلامك يناقض آخرُه أوّلَه؛ لأنّك أوّلاً سَلَّمتَ أني ربّك، لي الأمر والحكم. ثمّ تسألني سؤالَ مجادلٍ. أنا لا أُسأل عمّا أفعلُ وهم يُسألون".

وسنورد، إن شاء الله سبحانه، نصوصَ الكتاب والسنّة في مسألة القدَر، ونبيّن وجهَ دلالاتها، وجوابَ ما يرِد عليها من الإشكال، آخرَ هذا التصنيف، ولها وضعناه، إن شاء الله تعالى.(١)

وحيث انتهى الكلامُ على التحسين والتقبيح، وهو الأصل الصعب الفاسد الذي تفرّع عنه كثيرٌ من الضلالات من أوّل العالم إلى آخره، كما ذكرناه في الخطبة، فلنردفه بذكر جملةٍ من فروعه في أصول الدين والفقه وفروعه. وإنما نذكر منها ما تيسّر وحضر. إذ لو التزمنا الحصرَ، لزمَنا الحَصَرُ.

(١) راجع الجزء السادس من الكتاب.

[ثانياً: فروع التحسين والتقبيح في أصول الدين]

[وجوب النظر عقليٌّ عند المعتزلة]

أمّا فروعه في أصول الدين، فمنها أنّ وجوب النظر فيما لا يُعرَف إلاّ بالنظر – كإثباتِ الصانع، وحدوث العالَم، / وجواز بعثة الرسل، ودلالة المعجِز على صدقهم، ونحوِ ذلك – سمعيٌّ عندنا، أي إنما عُرِف بالسمع؛ كقوله، ﴿انْظُرُوا﴾،(١) ﴿أَفَلاَ يَنْظُرُونَ﴾،(٢) ونحوها من الآي، وهو كثيرٌ. عقليٌّ عند المعتزلة، أي لا يُعرَف إلاّ بالعقل.

٧٣ب

لنا، لو وَجب قبل الشرع، لترتّب عليه الثوابُ والعقابُ، لأنهما من آثار الوجوب ولواحقه. وهو منفيٌّ بقوله تعالى، ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾،(٣) ﴿لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾،(٤) ونحوه من الآيات.

احتجّوا بأنّه لو لم يُعرَف إلاّ بالشرع، لزِم إفحامُ الرسل؛ بأن يقال للنبيّ: "لا أنظر في معجِزك، حتى يجب عليّ النظرُ بالشرع؛ ولا يَثبُت الشرعُ حتى أنظر؛ فيصير حاصلُه: لا أنظر حتى أنظر. وهو دورٌ ممتنعٌ".

وأُجيبَ بأنّه لازمٌ عليكم؛ لأنّ وجوب النظر عندكم، وإن كان عقليّاً، لكنّه ليس ضروريّاً. بل هو نظريٌّ، لتوقُّفه على مقدّماتٍ نظريّةٍ. وهي العلم بوجوب معرفة الله؛ وبأنّ النظر طريقٌ إليها؛ وأنّ لا طريق إليها سواه؛ وأنّ ما لا يتمّ الواجبُ إلاّ به واجبٌ. وحينئذٍ، للمخاطَب أن يقول: "لا أنظر حتى أعرف وجوبَ النظر؛ ولا أعرف وجوبَ النظر حتى أنظر". فيؤول إلى الدور الممتنع.

وطريق حلّه أنّ وجوب النظر ليس متوقّفاً على العلم بوجوبه، بل على إمكان العلم بوجوبه؛ وهو حاصلٌ كافٍ في الوجوب. وعند من يرى أنّ دلالة المعجِز على صدق المدّعي النبوّةَ ذاتيٌّ، يَسهُل(٥) الأمرُ؛ إذ يحصل العلمُ بصدقه ضرورةً.

---

(١) آل عمران ١٣٧؛ الأنعام ١١؛ الأنعام ٩٩؛ الأعراف ٨٦؛ يونس ١٠١؛ النحل ٣٦؛ النمل ٦٩؛ العنكبوت ٢٠؛ الروم ٤٢.

(٢) الغاشية ١٧.

(٣) الإسراء ١٥.

(٤) النساء ١٦٥.

(٥) الأصل: ايسهل؟

[إنكارهم كلامَ النفس]

ومنها أنهم أنكروا كلامَ النفس الذي أثبته الأشعريّةُ بناءً منهم على أنّ فائدةَ الكلام أمرُ الخلقِ ونهيُهم، وهو سبحانه مستغنٍ عنه بأن يخلق فيهم علوماً ضروريّةً بما يستدعيه منهم من فِعلٍ أو كفٍّ. وإذا كان مستغنياً عن الكلام بذلك، فإثباتُه مع الاستغناء عنه عبثٌ، وهو قبيحٌ عقلاً.

[قولهم: "يقبح من الله ما يقبح منّا"]

ومنها قولهم، "إنّ الله سبحانه يَقبُح منه ما يَقبُح منّا"، حتى قالوا: "إنّ العبد موجدٌ لأفعاله مستقلٌّ بها خالقٌ لها، وإلاّ لكان عقابه عليها ظلماً؛ وهو قبيحٌ عقلاً". ولهذه مزيد بيانٍ في آخر الكتاب، إن شاء الله تعالى.

[إيجابهم رعايةَ مصالح الخلق على الله]

ومنها أنهم قالوا: "يجب على الله رعايةُ مصالحِ خَلقِه واللطفُ والثوابُ لهم". والبغداديّون منهم خاصّةً يوجبون العقابَ، ويوجبون الأصلحَ في الدنيا. هذا نقل المحصّل.(١) وقال ابن بَرهان: "اتّفقت المعتزلةُ على وجوب صلاح العباد على الله سبحانه؛ إلاّ إنّ البغداديّين منهم قالوا: يجب ذلك في الدنيا والآخرة. والبصريّون قالوا: يجب عليه حفظُ خصالهم الدينيّة دون الدنيويّة". وقد سبق بطلانُ هذه القاعدة عليهم، وبيانُ ما التزموه فيها من الأمر الشنيع.(٢) وعندنا، لا يجب على الله سبحانه شيءٌ، بل هو الموجِب لما شاء، وإنّ ما أَولى من خيرٍ، ففَضلٌ؛ وما ابتَلى به من شرٍّ، فعَدلٌ.

[أفعال الله معلّلةٌ بالأغراض عندهم]

ومنها أنّ أفعال الله سبحانه معلّلةٌ بالأغراض عندهم؛(٣) إذ فِعلٌ بلا غرضٍ قبيحٌ عقلاً. فلذلك قالوا: "علّة حُسنِ تكليف العباد تعريضُهم لاستحقاق النِعَم والثواب؛ إذ

(١) الرازي، المحصّل، ٤٨١.

(٢) راجع: صفحة ٩٢-٩٥ أعلاه.

(٣) في الهامش بخطّ وليّ الدين: "قوله، "عندهم"، وكذا عند الفقهاء من الحنفيّة. قال الحكيم السمرقنديّ: "هذا هو الحقّ". وقال التفتازاني في شرح المقاصد: "إن الحقّ أن بعض الأفعال معلّلةٌ بالأغراض دون بعضٍ".

استحقاقه بسببٍ من المستحقِ أولى وأحسن وأكمل من التفضّل به على ما هو مدرَكٌ لنا بالضرورة. / ثمّ بنوا على ذلك استحقاقَ الثواب على العمل. واعلم أنّ هذه المسألة كبيرةٌ، ولنا عليها كلامٌ في موضعين.

١٧٤

أحدهما: أنّ قول القائل، "أفعال الله تعلى معلّلةٌ بالأغراض"، إن أراد بذلك أغراضاً تفيده كمالاً ليس له ـ كما في حقّنا، حيث يعمل أحدُنا سريراً لينام عليه، أو يقاتل أعداءَه ليملك أرضَهم ويرأس عليهم، ونحو ذلك ـ فهذا ممتنعٌ في حقّ الله. إذ كماله ذاتيٌّ أزليٌّ سرمديٌّ. وإن أراد أغراضاً هي حِكَمٌ، الأفعالُ مقتضَياتٌ وغاياتٌ لها، كتصرُّف الملوكِ في ممالكهم، فهذا لا وجه لمنعه؛ والقرآن مملوءٌ بالتصريح به، كقوله، ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ﴾، إلى قوله، ﴿لِتَعْلَمُوا﴾،(١) وقوله، ﴿جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا﴾،(٢) ﴿وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾،(٣) ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَاداً﴾،(٤) ونحوه كثيرٌ. وبالجملة، ما فعَل اللهُ سبحانه ولا يَفعلُ فعلاً إلاّ لحكمةٍ من مُقتَضٍ وغايةٍ، لقوله تعالى، ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً﴾، إلى قوله، ﴿فَتَعَالَى اللهُ المَلِكُ الحَقُّ﴾،(٥) أي عن العبث وما يُنسَب إليه من الشرك.

وممّا يُحقّق أنّ أفعاله معلّلةٌ بالتفسير المذكور أنها لو لم تكن كذلك، لزم منه إفحامُ الرسلِ؛ بأن يقال للرسول: "معجزُك هذا الذي أُثْبِتَّ به لم يخلقه اللهُ لأجل تصديقك، بل خَلَقَه لا لعلّةٍ ولا لغرضٍ، وإنما ظهر على وَفق دعواك اتّفاقاً". فتعليل الأفعالِ لازمٌ لصحّة الاحتجاج بالمعجز. وإذا لزم خَلقُ المعجزِ لأجل التصديق، جاز تعليلُ غيرِه من الأفعال؛ إذ لا قائل بالفرق.

الموضع الثاني: قولهم، "استحقاقُ الثوابِ بالعمل"، كلامٌ فيه إجمالٌ. وقد ورد في الكتاب والسنّة ما يدلّ على نفيه وإثباته؛ فلا بدّ من تحقيق وجهِ الجمع بين ذلك.

---

(١) الإسراء ١٢.

(٢) القصص ٧٣، وفي الأصل: "وهو الذي جعل لكم ...".

(٣) الفرقان ٤٨.

(٤) النبأ ٦.

(٥) المؤمنون ١١٥–١١٦.

أمّا ما ورد في الكتاب ممّا يدلّ على إثباته، فقوله تعالى، ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾،(١) ونحوها؛ وهي كثيرةٌ. وهذه الباء تقتضي في عُرف الاستعمالِ المقابَلةَ والعِوَضيّةَ، نحو "بعتُك هذا بهذا".

وأمّا ما في السنّة من ذلك، فما رَوى ابنُ عمر عن النبيّ ﷺ أنّه قال: "إنما مَثَلُكم ومَثَلُ اليهودِ والنصارى، كرجلٍ استعمل عُمّالاً، فقال: "من يعمل لي نصفَ النهار على قيراطٍ قيراطٍ؟" فعَملت اليهودُ على قيراطٍ قيراطٍ. فقال: "من يعمل لي من نصف النهار إلى العصر على قيراطٍ قيراطٍ؟" فعملت النصارى على قيراطٍ قيراطٍ. ثمّ أنتم تعملون من صلاة العصر إلى مغرب الشمس على قيراطين قيراطين. فغضبَت اليهودُ والنصارى، وقالوا: "نحن أكثرُ عَمَلاً وأقلُّ عطاءً". فقال: "هل ظلمتُكم من حقّكم شيئاً؟" قالوا: "لا". قال: "فإنّه فَضلي، أُوتيه من أشاء". رواه البخاريّ والترمذيّ وصحّحه.(٢) فوجهُ دلالته أنّه شَبَّه العبادَ في طاعتهم بالأُجَراء في أعمالهم، وقال: "هل ظلمتُكم من حقّكم شيئاً؟" سمّاه "حقّاً لهم"؛ ودلّ على أنّه لو نَقَصَهم ممّا استعملهم عليه شيئاً، ظَلَمَهم.

وأمّا ما وَرَدَ في الكتاب ممّا يدلّ على نَفيِه(٣)، فقوله تعالى، ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم﴾، إلى قوله، ﴿وَلأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾.(٤) وقوله، ﴿لَكِنِ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نُزُلاً مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾،(٥) أي تفضُّلاً من عنده، لا يجب عليه. هذا من عُرفِ اللغة في قول القائل، "أعطيتُه كذا وكذا من عندي". وكذا قوله تعالى، ﴿رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَذِكْرَى لِلْعَابِدِينَ﴾،(٦) ﴿لأُولِي الأَلْبَابِ﴾.(٧) /٧٤ب

(١) السجدة ١٧؛ الأحقاف ١٤؛ الواقعة ٢٤.
(٢) البخاري ٣٤٥٩؛ الترمذي ٢٨٧١.
(٣) الأصل: نصه.
(٤) آل عمران ١٩٥.
(٥) آل عمران ١٩٨.
(٦) الأنبياء ٨٤.
(٧) آل عمران ١٩٠؛ يوسف ١١١؛ سورة ص ٤٣؛ الزمر ٢١؛ غافر ٥٤.

أمّا السنّة، فما صَحّ من قوله عليه السلام، "لَنْ يُدخِل أحداً عَمَلُه الجنّةَ". قالوا: "ولا أنت يا رسول الله؟" قال: "ولا أنا، إلاّ أن يتغمدني اللهُ برحمةٍ منه وفَضلٍ".(١)

وروى الحارثُ الأشعريّ أنّ النبيّ ﷺ قال: "إنّ الله أمَر يحيى بن زكريّا بخمس كلماتٍ، ليعمل بها ويأمرَ بني إسرائيل أن يعملوا بها؛ فجمَعَ الناسَ في بيت المقدس، فامتلأ المسجدُ، وقعدوا على الشُّرَف. فقال: "إنّ الله أمرني بخمس كلماتٍ أن أعمل بهنّ، وآمَرَكم أن تعملوا بهنّ. أوّلهنّ أن تعبدوا اللهَ ولا تشركوا به شيئاً، وإنّ مَثَل مَن أشرك بالله كمَثَل رجلٍ اشترى عبداً من خالص ماله بذهبٍ أو ورِقٍ، فقال: "هذه داري، وهذا عَمَلي؛ فاعملْ، وأدِّ إليّ". فكان يعمل ويؤدّي إلى غير سيّده؛ فأيّكم يرضى أن يكون كذلك؟" الحديث، رواه النسائيّ والترمذيّ وصحّحه.(٢)

ووجهُ دلالته أنّه شبَّه الناسَ في المثال بالعبيد؛ وهم كذلك عبيد الله حقيقةً. والعبد وأعمالُه، سواءٌ كانت خَلقاً له كما تقوله المعتزلةُ، أو كسباً كما نقوله نحن، مُلكٌ لسيّده. فبماذا يستحقّون عليه الجزاء؟ وإنما يجازيهم على طاعتهم تفضُّلاً، بدليل قوله سبحانه، ﴿لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِن فَضْلِهِ﴾.(٣) وكعبد أحدنا إذا صاد صيداً، أو وَجَد لقطةً، فجاء بها إلى سيّده، فقال له: "اذهب، فكُلها، وانتفع بها"، تفضّلاً من السيّد بملكه على عبده، لا استحقاقاً للعبد على سيّده. ودلالة هذا الحديث على نفي استحقاقهم للثواب أقوى من دلالة حديث ابن عمر على إثباته؛ لأنّه شبَّهَ فيه العبيدَ حقيقةً بالأُجَراء، تقريباً إلى الأفهام بضرب المثال، وليسوا أجراء قطعاً، بل هم عبيدٌ مملوكون. وملكُ الله فيهم أقوى وأكملُ من مُلك أحدِنا لعبده.

وقد رأينا في الآثار أنّ الله سبحانه يقول لأهل الجنّة: "ادخلوها برحمتي، واقتسموها بأعمالكم"؛(٤) وهو تفضّلٌ منه أيضاً، لما سبق. وكلّ ما دلّ أو أشعَر في الشرع بوجوب الثواب على الله سبحانه؛ فإنما ذلك بمعنى أنّه التزم على نفسه الجزاءَ

(١) البخاري ٥٦٧٣؛ ٦٤٦٧.

(٢) الترمذي ٢٨٦٣. وما وجدته في سنن النسائيّ الصغرى والنسخة المنشورة من سننه الكبرى.

(٣) الروم ٤٥.

(٤) لم أجده في المصادر التي بين يديّ.

تفضُّلاً؛ لقوله، ﴿وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾،(١) وتصديقاً لخبرٍ، حيث قال: "لا يُخلف اللهُ وعدَه".(٢) وكما يلتزم أحدُنا مكافأةَ صاحبِه على إحسانٍ أو فِعلِ جميلٍ. وفي التنزيل، ﴿هَلْ جَزَاءُ الإِحْسَانِ إِلاَّ الإِحْسَانُ﴾.(٣)

[مسألة الوعيد]

ومنها أنّ وعيد أهل الكبائر غير منقطعٍ عندهم ما لم يتوبوا، وأنّ العفو من الله عمّن مات مُصِراً على المعصية محالٌ؛ لِما يأثرون، "لا تنظروا إلى صغر الذنب، ولكن انظروا على مَن اجترأتم". ولأنّ العفو عن مِثل هذا إغراءٌ للعصاة بالمعصية، وهو قبيحٌ عقلاً، إذ شأن الملِك أن يوقِع الرهبةَ ولا يخرق الناموسَ. ولأنّ ذلك أصلحُ للخلقِ ليرتدعوا. وهو عند أهل السنّة في مشيئة الله، لقوله، ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾.(٤)

وجواب المعتزلة: أمّا ما أثروه، فلا يثبت إلاّ عن بعض التابعين. وأمّا إغراء العصاة، فباطلٌ بالتوبة؛ فإنّ قبولها واجبٌ عندهم مع حصول الإغراء به. إذ إقدام العاصي على المعصية اتّكالاً على التوبة، كإقدامه اتّكالاً على العفو. وأمّا اعتبار خرقِ الناموس، فهو تحسينٌ عقليٌّ باطلٌ. ثمّ قبحه معارَضٌ بحُسن العفو. وتَركُ الوعيدِ / مَكرُمةٌ عند العقلاء؛ لقول الشاعر: ١٧٥

وإنـي وإن أوعَـدتُـه أو وَعَدتُه لمخلفُ إيعادي ومنجزُ موعدي(٥)

وهذا البيت احتجّ به أبو عمرو بن العلاء على عمرو بن عبيدٍ. فيقال: إنّ عمرو بن عبيدٍ قال لأبي عمرو: "إنّ الله يتعالى عن الخلف. والشاعر قد يقول الشيء وخلافه؛ فهلاّ قلتَ ما قال الشاعر:

إنّ أبـا ثـابـتٍ لمجتمِـع الـ ـرأيِ شريـف الإبـاء والبيـتِ

لا يخلـف الوعدَ والوعيدَ ولا يثبت مِن ثأره على فَوتِ(٦)"

(١) الأنبياء ١٠٤.

(٢) مسلم ٢١٠٤.

(٣) الرحمن ٦٠.

(٤) النساء ٤٨، ١١٦.

(٥) من الطويل. وهو لعامر بن طفيلٍ، بلفظ: "لأُخلِف إيعادي وأُنجز مَوعدي" (ديوان عامر، ٩٤).

(٦) من مخلّع البسيط. لم أقف على قائل البيتين.

قلتُ: وفي معناه قولُ أبي تمّام:

قومٌ إذا وَعدوا أو أوعدوا مَلَؤوا صدقاً ذوائبَ ما قالوا بما فعلوا(١)

والله أعلم.

وأمّا كونه أصلحَ للخلق، فبيّنّا بطلانَه. والقاطع في الباب قولُه تعالى، ﴿**فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ**﴾.(٢) فإذا فرضنا مَن عَملَ شرّاً وخيراً، فجزاؤه على الخير إنما هو في الآخرة بالجنّة. فهو إمّا بدخولها بعد جزائه على الشرّ بالنار؛ وهو المطلوب. أو بدخولها، ثمّ دخول النار؛ وهو خلاف الإجماعِ وقولِه تعالى، ﴿**وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ**﴾،(٣) ﴿**فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ**﴾.(٤) وأمّا العمومات الدالّة على ما ذكروه، نحو ﴿**وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا**﴾،(٥) ﴿**وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ**﴾،(٦) ونحوه، فعامٌّ مخصوصٌ بأدلّتنا؛ لأنّ صيغ العموم غير قاطعةٍ في الاستغراق؛ فاحتملت التخصيصَ.

[إنكارهم الشفاعةَ]

ومنها إنكار الشفاعة للعصاة، لما ذكروه من الإغراء. وجوابه ما سبق، ونصوصُ الكتاب والسنّة، وإجماعُ السلف على خلافهم. وتمسّكوا من الكتاب بعُمومات ضعيفةٍ، نحو ﴿**وَلَا تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ**﴾،(٧) ﴿**فَمَا لَنَا مِن شَافِعِينَ**﴾،(٨) ﴿**مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ**﴾،(٩) ونحوها، ممّا لو وَفى بالدلالة، لكان معارَضاً بأقوى منه؛

---

(١) من البسيط. ديوان أبي تمّام، ٢٢٩، بلفظ: "قومٌ إذا وعدوا أو أوعدوا عَمَروا صدقاً مذانبَ ...".

(٢) الزلزلة ٧–٨.

(٣) الحجر ٤٨.

(٤) الزمر ٧٣.

(٥) النساء ٩٣.

(٦) الانفطار ١٤.

(٧) البقرة ١٢٣.

(٨) الشعراء ١٠٠.

(٩) غافر ١٨.

نحو ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾،(١) ﴿لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِندَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا﴾،(٢) قيل بالتوحيد، ﴿وَلَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾،(٣) ﴿إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾،(٤) ونحو ذلك. فضلاً عن نصوص السنّة المتواترة المفصَّلة المجمَع على ثبوتها وصحّتها.

[قبول التوبة واجبٌ على الله عندهم]

ومنها أنّ قبول التوبة واجبٌ على الله عندهم، إمّا لكونه أصلح – وقد أبطلنا رعايةَ الأصلح؛ ثمّ يلزمهم على ذلك إيجابُ الشفاعة وأن لا يُدخلَهم النارَ، لأنّه أصلحُ لهم – أو تصديقاً لخبره، حيث قال: ﴿وَقَابِلِ التَّوْبِ﴾،(٥) ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾،(٦) ونحوه. إذ خلاف الخبرِ كذبٌ؛ وهو قبيحٌ. وقد أبطلنا قاعدةَ التقبيح العقليّ. ثمّ يَلزمُهم عليه أن يغفر جميعَ الذنوب؛ لقوله، ﴿غَافِرِ الذَّنبِ﴾،(٧) ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾،(٨) أو لنحو قول القائل:

إذا اعتذر الجاني محا العذرُ ذنبَه وكلّ فتىً لا يقبل العذرَ مذنبُ(٩)

وهذا عَجَبٌ! إذ يخالِفون نصوصَ القرآن وتواتر السنّة، ويحتجّون بالشعر الركيك. ثمّ الكلام فيه في المخلوقين، لقوله، "وكلّ فتىً"؛ فقاسوا الله على خلقه في وجوب قبول العذر، وهو قياسٌ ضعيفٌ في إثبات أصلٍ عظيمٍ. ثمّ يلزمهم أن يَسقُط الذنبُ بالعذر فقط، ولا حاجة إلى التوبة.

والقول عندنا أنّ قبول التوبة ليس بواجبٍ على الله، بل هو جائزٌ مَرجُوٌّ من فضله

---

(١) الأنبياء ٢٨.

(٢) مريم ٨٧. وفي الأصل: "عند الله عهداً".

(٣) سبأ ٢٣.

(٤) البقرة ٢٥٥.

(٥) غافر ٣.

(٦) الشورى ٢٥.

(٧) غافر ٣.

(٨) الزمر ٥٣.

(٩) من الطويل. وهو لأبي منصور الباخرزيّ (الإصفهاني، الأغاني، ١٩، ٣٢٠).

وكرمه. والإخباراتُ الواردةُ(١) بقبولها مقدَّرٌ فيها اشتراطُ المشيئة، أي يَقبل التوبةَ ممّن يشاء؛ كما قال، ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾،(٢) ثمّ قيّده بقوله، ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِن شَاءَ﴾.(٣) وقوله، ﴿وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا﴾،(٤) / ثمّ قيّده بقوله، ﴿عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَن نُّرِيدُ﴾.(٥) فكذلك، هذا مقيَّدٌ تقديراً، وإن لم يُصرَّح به في موضعٍ آخر.

٧٥ب

وعُهدَتُهم من المنقول قولُه تعالى، ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ﴾، الآية؛(٦) ولفظةُ "على" للوجوب. وعندهم أنهم يخلّفون التوبةَ أفعالاً يَستوجبون بها القبولَ.

وعندنا، التوبةُ مخلوقةٌ لله، وقبولها تفضّلٌ من الله. وقوله، ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ﴾، مُنزَّلٌ على وجوب وقوع الوعد بالقبول تصديقاً للخبر بأنّ وعده لا يُخلَف، أو أنّ معناه التوبة الواردة على رسل الله، أي على ألسِنة رسله؛ كقوله، ﴿رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَى رُسُلِكَ﴾.(٧)

[إنكارهم الاستثناءَ في الإيمان]

ومنها إنكارهم الاستثناءَ في الإيمان، نحو "أنا مؤمنٌ، إن شاء الله"، ظنّاً منهم أنّ ذلك شكٌّ. وغفلوا عن فائدته؛ وهي التبرّك بذكر الله، إن أُريدَ: "أنا مؤمنٌ في الحال". أو صرفُه إلى كمال الإيمان، إذ لا يثق كلُّ أحدٍ بكمال إيمانه، والإتيان بما أُخِذَ عليه فيه من الأقوال والأفعال. ولو عَلِمَ كمالَه، فهو يعتصم بالاستثناء من الخذلان لتاليه، فيُبتَلى بما يُنقِص إيمانَه. أو صرفُه إلى المآلِ؛ إذ ليس على ثقةٍ من الموت مؤمناً.

(١) الأصل: الوارد.

(٢) غافر ٦٠.

(٣) الأنعام ٤١.

(٤) الشورى ٢٠.

(٥) الإسراء ١٨. وفي الأصل: "جعلنا له".

(٦) النساء ١٧.

(٧) آل عمران ١٩٤.

ورأينا في أرض مصر قوماً يُقال لهم المرازقة، يَستثنون في كلّ خيرٍ. حتى إنّ أحدهم يقول: "هذا حصيرٌ، إن شاء الله. هذا إنسانٌ، أو زيدٌ، أو النار حارّةٌ، أو الماء باردٌ، إن شاء الله". فهم في الغلوّ والإفراط مقابل المعتزلة في التفريط.

والتحقيق في هذا أنّ كلّ قضيّةٍ عُلِمَت يقيناً، وأجرى اللهُ عادتَه ببقائها وعدم تغيُّرِها، لا يُشرَع فيها الاستثناءُ، لأنّه عبثٌ. وربما جرّ إلى السفسطة وإنكار الحقائق؛ إذ يقول الشخص: "هذا الجبل حجرٌ، إن شاء الله"، خشية أن لا يكون شواءً، أو لبنيّةً، أو حلواء، أو مريساً، أو قطناً، أو تبناً، أو لا شيء، بل خيالٌ في منامٍ. وذلك خروجٌ عن العقل.

[إيجابهم إرسالَ الرسلِ، وإيجابُ الرافضةِ نصبَ الأئمّةِ، على الله عقلاً]

ومنها أنّ إرسال الرسل واجبٌ على الله عقلاً رعايةً للصلاح. وأوجبت الرافضةُ نَصبَ الإمامِ على الله عقلاً. ووافقهم أبو الحسين البصريّ(١)، على ما حُكِيَ في المحصّل.(٢) وحكاه ابن بَرهان عن غيره من المعتزلة. وهو قياسُ إيجابهم إرسالَ الرسل، لاستوائهما في رعاية المصالح. وقد أبطلنا أصلَ ذلك.

وحُكي عن الأصمّ أنّ العالَم إذا تناصفوا بينهم، بحيث يُستغنى عن سياسة الإمام(٣)، لم يجب نصبُه. وهو قولٌ صحيحٌ. والجمهور على أنّ نصبَ الإمامِ من الله تَفضُّلٌ، وهو على الأمّة واجبٌ على الكفاية.

[قول أبي هاشم: "دفع الضرر عن النفس واجبٌ عقلاً، وعن الغير سمعاً"]

ومنها ما حكى ابن بَرهان عن أبي هاشمٍ، أنّه يجب على العاقل بالعقل دفعُ الضرر عن نفسه، ولا يجب عن غيره إلاّ بسمعٍ. قلتُ: الوجوب العقليّ باطلٌ، لما سبق. أمّا الحكم في هذا عند بعض العلماء، فإنّ الإنسان يلزمه الدفعُ مع القدرة عن حرمته إذا أُريدت للزنا، لأنّ الدفع حقُّ الله، دون ماله، لأنّه حقّ نفسه. وفي نفسه قولان، بناءً

---

(١) محمّد بن عليّ بن الطيّب البصري (ت ٤٣٦ هـ)، من أئمّة المعتزلة. وهو تلميذ القاضي عبد الجبّار.

(٢) الرازي، المحصّل، ٥٧٣–٥٧٤. والصحيح أنّ أبا الحسين لم يوافقهم؛ فعبارة المحصّل: "امّا الذين أوجبوها على الخلق، لا على الله تعالى، فهو قول الجاحظ والكعبي وابي الحسين البصري".

(٣) الأصل: الإسلام.

على أنّ المغلَّب فيها حقّ الله، لكونها مُلكَه، وهذا لا يُجوِّز له التصرُّفَ بما يَوَدّ بها بغير إذنٍ شرعيٍّ؛ أو الإنسان(١)، لأنّه المختصّ بالألم فيها، والمستحِقّ لبذلها قصاصاً أو ديةً. وقد قرّرتُ هذا الأصل في الفوائد.(٢)

وأمّا دفعه عن غيره، فظاهر قوله عليه السلام، "انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً"،(٣) يقتضي وجوبَه. وفيه نصوصٌ غير ذلك. ويحتمل أن يخرج فيه القولان كالنفس، لقوله عليه السلام، "مَثَل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم كالجسد الواحد"؛(٤) وفي "الجسد الواحد" القولان. / ٧٦أ

[قولهم: "القبح محرَّمٌ إمّا لنفسه، أو لكونه مفسدةً]

ومنها ما حكاه أيضاً عنهم أنهم قالوا: "القبيح إمّا محرَّمٌ لنفسه، كالكذبِ وكُفرِ النعمة، أو لكونه تركَ واجبٍ، كتَركِ العبادات، أو لكونه مفسدةً مخالِفةً للعقل، كالزنا ونحوه".

قلتُ: قد سبق الدليلُ على بطلان قُبحِ الكذب لنفسه. وقد ورَدَت الشريعةُ بمشروعيّته لمصالح راجحةٍ على مفسدته. ولو كان قبيحاً لنفسه، لما ورَدَت به. فروَت أمُّ كلثوم بنت عُقبة، قالت: "سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: "ليس بالكاذب مَن أصلحَ بين الناس، فقال خيراً أو نَمَى خيراً". رواه النسائيّ وأبو داوود والترمذيّ وصحّحه، وأخرجاه في الصحيحين؛ زاد مسلم: "لا يحلّ الكذبُ إلاّ في ثلاثٍ: يحدِّث الرجلُ امرأتَه ليرضيها، والكذب في الحرب، والكذب ليُصلِح بين الناس". واللفظ في هذه الزيادة للترمذيّ من حديث أسماء بنت يزيد، وقال: "هو حَسنٌ غريبٌ".(٥)

---

(١) الأصل: للإنسان.

(٢) وقد ذكر الطوفي كتابه هذا في كتاب الانتصارات الإسلاميّة (مقدّمة المحقّق، ٧٨). ولم أجد ذكراً لأيّ مخطوطٍ له.

(٣) البخاري ٢٤٤٣؛ ٢٤٤٤؛ ٦٩٥٢؛ الترمذي ٢٢٥٥.

(٤) البخاري ٦٠١١؛ مسلم ٢٥٨٦.

(٥) البخاري ٢٦٩٢؛ مسلم ٢٦٠٥؛ الترمذي ١٩٣٨؛ ١٩٣٩؛ أبو داوود ٤٩٢٠.

قال بعض العلماء: "الكذب قد يكون واجباً إذا تضمّن واجباً؛ كإنقاذ وليٍّ أو مظلومٍ مِن قتلٍ أو ظُلمٍ. وقد يكون مندوباً، كالإصلاح بين الناس. وقد يُباح، لاستصلاح الزوجة. وما عدا ذلك منه، فهو حرامٌ قبيحٌ شرعاً، للنصوص فيه."

[المعدوم شيءٌ، أو ليس بشيءٍ]

ومنها أنّ المعدوم ليس بشيءٍ عند الجمهور، وعندهم هو شيءٌ. حتى قال أبو هاشم: "هو ذاتٌ ونفسٌ وجوهرٌ وعرَضٌ". لكن لم يقُم العرَضُ بالجوهر عنده أزلاً. وخالَفَه أبو يعقوب الشحّام، فأثبت ذلك. ومذهب جمهورهم أنّ المعدوم شيءٌ، وليس بذاتٍ؛ والقدرة القديمة إنما تؤثّر في جعلِه ذاتاً، لا في جعلِه شيئاً؛ إذ هو تحصيلُ الحاصل. وعلى رأي أبي هاشمٍ(١) والشحّام، إنما تؤثّر في إظهاره بعد الخفاء، لا في إيجاده بعد العدم. أو لعلّهما من القائلين بالحال، وهو الواسطة بين الوجود والعدم، وهي الثبوت. إذ الثبوت عندهم ليس وجوداً ولا عدماً. والثابت لا موجود ولا معدوم. لأنهم يقولون: "المعدوم، كطلوع الشمس غداً مثلاً، متميّزٌ عن غيره قطعاً؛ وكلّ متميّزٍ ثابتٌ؛ فالمعدوم ثابتٌ". والقدح في المقدّمة الأولى بأنّه متميّزٌ في الذهن، لا في الخارج؛ وهو غير مجدٍ، إذ الكلام في الأحكام الخارجيّة. فعلى رأي القائلين بالحال، يكون تأثير القدرة في نقله عن الواسطة إلى أحد الطرفين، وهو الوجود. والذي حملهم على هذه التمويهات كونُ العقل لا يُدرِك إيجادَ شيءٍ لا من شيءٍ. وهو هَرَبٌ من التحسين والتقبيح، أو مُشبِهٌ له. فمالت بهم نزعةٌ فلسفيّةٌ، فقالوا بقِدم العالم.

[قولهم: "إنّ البنية شرطٌ في الكلام"]

ومنها قولهم، "إنّ البنية شرطٌ في الكلام"، قياساً على الشاهد. فلا جرم نفوا أنّ الله متكلّمٌ بحرفٍ وصوتٍ، كما يقول بعضُ أهل السنّة. وقد سبق نفيُهم لكلام النفس الذي أثبته الأشعريّةُ. وإنما قالوا: "القرآن كلام الله، بمعنى أنّه خلَقَه في جسمٍ ما، فأُضيفَ إليه إضافةَ خلقٍ وفعلٍ، لا إضافة صفةٍ وقولٍ". وكذلك التزموا / جوازَ أن يُشتقّ للشيء اسمٌ من معنىً قام بغيره. لأنّ عندهم الكلام قام بغير الله، واشتُقّ لله منه اسمُ ٧٦ب

(١) الأصل: هشام.

"متكلّم". وكذا قالوا: "انبعاث الأشعّة من الحدق، واتصالها بالمرئيّ، شرطٌ في الرؤية، قياساً على الشاهد". فلا جرم منعوا جوازَ رؤية الله، لاستحالة اتّصال الأشعّة به. وهذا، إن لم يكن من باب التحسين والتقبيح، فهو من باب قياس الغائب على الشاهد. وهو نازعٌ منزعَه، ومأخوذٌ منه؛ كأنهم قالوا: "يقبُح في العقل إثباتُ ما يخالف العقلَ". وهو خلاف ما اشترطوه من البنية، واتّصال الأشعّة غير معقولٍ.(١)

[حكموا بقبح الآلام في العالم إلاّ لغرضٍ صحيحٍ]

ومنها أنهم حكموا بقبح الآلام في العالم إلاّ لغرضٍ صحيحٍ، كتحقيقِ عقابٍ وزجرٍ، كالقصاص، أو التزامِ ثوابٍ في مقابلتها، أو دفعِ ما هو أعظم بلاءً منها. وعندنا، لا يقبُح من الله شيءٌ، حتى إيلام البريء والطفل والدابّة؛ لأنّه مالكٌ متصرّفٌ تامّ التصرُّفِ.

ويَفسُد مذهبُهم بأن يقال: الألم قبيحٌ لذاته، أو لغيره؟ إن كان لذاته، فكيف انقلب في الصور التي استثنيتموها حَسَناً؟ والأحكام الذاتيّة لا تقبل التغيُّرَ ما دامت الذاتُ باقيةً. وإن كان لغيره، فذلك الغيرُ إمّا لازمٌ له، لا ينفكّ عنه؛ فيصير كالقبيح لذاته، ويعود الكلامُ فيه. وإن لم يكن لازماً، فبتقدير انفكاكه، يزول قبحُ الألم؛ فيجوز، أو لا يُمنَع فعلُه مطلقاً. وأنتم أثبتُّم قبحَه، فيما عدا الصور المستثناة، مطلقاً. وأيضاً، الأعراض التي جوّزتم الألمَ لأجلها في الصور المستثناة يَقدِر اللهُ سبحانه على تحصيلها بدون الإيلام؛ فتصير واسطةً مستغنىً عنها، وهو عبثٌ قبيحٌ. فإذن، لا وجه لاستثنائكم تلك الصور. فيلزمكم تقبيحُ الإيلام مطلقاً، أو تحسينُه مطلقاً.

[الأنبياء أفضل أم الملائكةُ؟]

ومنها أنّ الأنبياء، عند الجمهور، أفضل من الملائكة. وعند المعتزلة والفلاسفة الملائكةُ أفضل. وفي الملّة ستّة أقوالٍ، ذكرتُها في تفسير قوله تعالى، ﴿**وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ**﴾.(٢) ومن مآخذ الفلاسفة فيها أنّ الملَك روحانيٌّ نورانيٌّ شفّافٌ خفيفٌ، وأنّه مجاورٌ للحضرة الملكوتيّة، بخلاف النبيّ وسائر البشر. وهو من باب التحسين

---

(١) كذا في الأصل.

(٢) البقرة ٣٤؛ الإسراء ٦١؛ الكهف ٥٠؛ طه ١١٦.

والتقبيح، أو ما يشبهه.

وقد ذهب بعضُ المشرّعين إلى ما ذهبوا إليه.[1] ومأخذهم نقليٌّ، لقوله تعالى، ﴿لَن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلا الْمَلائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾.[2] وفي مثل هذا السياق، إنما يؤخَّر الأشرفُ، كقولك، "لا يأبى الوزيرُ خدمتي، ولا السلطانُ"، وقوله، ﴿قُل لاَّ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾.[3]

واحتجّ ابنُ حزمٍ الظاهريّ على ذلك بقوله تعالى في بني آدم، ﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾؛[4] وأجمعنا على تفضيلهم على مَن عدا الملائكة؛ فلم يبق إلاّ الملائكةُ. قلتُ: هذا إنما يفيد أنّ بني آدم ليسوا أفضلَ من الملائكة. فإذا انضمّ إلى دلالة الآية قولُه سبحانه، فيما حُكي عنه في صحيح السنّة، "من ذكرني في نفسه، ذكرتُه في نفسي؛ ومن ذكرني في ملأٍ، ذكرته في ملأٍ خيرٍ منه"،[5] يعني الملائكةَ، كمُلَت الدلالةُ، وثبُتَ المُدَّعى، وهو أنّ الملائكة أشرفُ من بني آدم.

[إنكارهم كرامات الأولياء]

ومنها أنهم أنكروا كرامات الأولياء؛ لأنها إنما تكون بخرق / العادات، فتَبطُل خصائصُ الأنبياء ومعجزاتُهم، ويقع اللبسُ بين النبيّ والوليّ. والحقُّ ثبوتُ الكرامات. نعم، هل يجوز بلوغُ الكرامة حدَّ المعجزِ في خرق العادة؟ على قولين. فإن لم يجُز، ظهرَ الفرقُ بينهما، بقصور الكرامة عن المعجزِ ضرورةً. وإن جاز، فالفرق يَظهر من وجوهٍ. ١٧٧أ

أحدها: أنّ المعجزَ مقرونٌ بالتحدّي، وهو طلبُ النبيِّ المعارَضةَ تعجيزاً للناس؛ بخلاف الكرامة. فإن تحدّى صاحبُ الكرامة بها مدّعياً للنبوّة، لزم قطعاً أن يُعجِّزه اللهُ عن إظهارها، أو يقيّض له معارِضاً يُبطِلها، صيانةً لخواصّ النبوّة عن الإبطال. على أنّ عادةَ

---

(١) ذكر الرازيّ هذا القول عن القاضي الباقلانيّ وأبي بكرٍ الحليميّ من السنّة (الأربعين، ٣٦٨). وأخذ به الرازيّ في كتبه المتأخّرة (المطالب العالية، ٧، ٤٠٥، وما يليها).

(٢) النساء ١٧٢.

(٣) الأنعام ٥٠.

(٤) الإسراء ٧٠.

(٥) البخاري ٧٤٠٥؛ مسلم ٢٦٧٥؛ الترمذي ٣٦٠٣.

الله سبحانه جرت أنّه لا يُكرِم بخوارق العادات إلاّ متأدّباً مراقباً خائفاً من المكر والاستدراج، لا أحمق يعدو طورَه، ويتجاوز حدَّه. فصار امتناعُ ذلك من المعلومات العاديّة، كانقلاب الجبال ذهباً، والبحار عسلاً.

الثاني: أنّ النبيّ مأمورٌ بإظهار المعجزة. ويجوز افتخاره بها. بخلاف الوليّ فيهما.

الثالث: أنّ المعجزَ أمانٌ للنبيّ من المكر والاستدراج. بخلاف كرامة الوليّ؛ فإنّه يجوز أن يكون مخادَعاً مستدرَجاً.

[إنكارهم السحرَ]

ومنها أنهم أنكروا أنّ السحرَ حقيقةٌ، وإنما هو تخييلٌ وتمويهٌ؛ إذ لو كان له حقيقةٌ، لالتبس بالمعجزات، لأنّه يخرق العاداتِ، فتَبطُل النبوّاتُ؛ ولما جاز تسليطُه على الأنبياء؛ لأنهم معصومون.

والجواب: إنّ التباسه بالنبوّات يرتفع بأنّ السحر تجوز معارضَتُه؛ بخلاف المعجز. فإن قيل: "قد يوجَد في السحرة مبرِّزٌ لا يعارَض سحرُه"؛ فالجواب أنّ صيانة النبوّاتِ لازمٌ شرعاً. فيلزم إمّا سلبُه القدرةَ على السحر، أو تقييضُ المعارِض، كالمتحدّي بالكرامة. وأمّا عصمة الأنبياء، فهي لمن شاء الله منهم، وفيما يختصّ بتبليغ الوحيِ عن الله، لا مطلقاً. إذ قد سَلَّط الكفّارَ على قتل الأنبياء وأذاهم؛ فكُسِرت رباعيّةُ النبيّ عليه السلام يوم أُحدٍ، وأدمى وجهُه، وسلَّط إبليسَ على أيّوب ومالِه وولدِه. فتسليط السحر عليهم كتسليط سائر الآفات.

وقد صرَّح بثبوته الكتابُ والسنّةُ في قوله تعالى، ﴿**وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ**﴾، الآية.(١) فجعله متلوّاً، ومعلَّماً، ومنزَّلاً، ومفرِّقاً بين المرء وزوجه، ومكفِّراً بتعلُّمه. وذلك فيما لا حقيقة له محالٌ. وسُحِر النبيُّ عليه السلام وعائشةُ وغيرهما. وأوجب الشافعيُّ وأحمدُ في القتل به القَوَدَ. وإثباته بما لا حقيقة له محالٌ على مثلهما. وما شُنِّع به عليهما في ذلك، من أنّه خلاف الإجماع، ليس بشيءٍ؛ لأنّ مقدورات الله سبحانه لا تتناهى؛ ففي مقدوره ترتيبُ القتل عند فعل السحر؛ لأنّه يَنقُض الطباعَ،

(١) البقرة ١٠٢.

ويغيِّر الأوضاعَ؛ فيكون قتلاً بغير محدّدٍ. وفيه خلافٌ مشهورٌ بينهما وبين العمل وغيره. فأين خلاف الإجماع؟

[إنكارهم الجنَّ والشياطينَ]

ومنها إنكارهم الجنَّ والشياطينَ، مع تصريح النصوص بهم، وإجماع الأمّة على ثبوتهم، بناءً على أصلين. أحدهما فلسفيٌّ، وهو أنّ عنصر النار وحده لا يمكن أن يوجَد منه جسمٌ؛ لأنّه بسيطٌ؛ فلا يوجَد منه بمفرده مركَّبٌ.

والجواب له: يجوز أن يخلق اللهُ الحياةَ والإدراكَ في البسائط؛ فلا ضرورة إلى التركيب. على أنّا نقول: ما تعنون بالبسيط؟ إن عنيتم ما استوت أجزاؤه في الحدّ والحقيقة، فالفلَك عندكم بسيطٌ بهذا التفسير؛ وهو حيٌّ ناطقٌ. / وإن عنيتم به خلافَ المركَّب، فقد نمنعه، وندَّعي تركُّبَ الشيطانِ من النار وعناصرَ أُخَر يعلَمُها الله. لكن لغلبة الناريّةِ عليه، قيل: "خُلِق من نارٍ"، واقتُصِر على عنصرِها في مادّته. ٧٧ب

الأصل الثاني أنّ عندهم، مع صحّةِ الحاسّة، ومقابلةِ المرئيِّ، وارتفاعِ الحجُب والموانع، وحصولِ الشرائط، يستحيل تخلُّفُ الرؤية. فلو كان للجنّ أو الشيطان حقيقةٌ، لكان إذا حضر عندنا، رأيناه. وبهذا احتجّوا على عدم جواز رؤية الله سبحانه؛ وإلاّ لرأيناه الآن، إذ هو سبحانه لا يحجُبه شيءٌ. وبالغوا في التشنيع؛ حتى قالوا: "لو جاز تخلُّفُ الرؤية مع ما ذكرناه، لجاز أن يكون بحضرتنا فيَلةٌ وجواميس، بل جبالٌ، ونحن لا نراها. والعقل يأبى ذلك، ويُقبِّح دعواه".

وذلك منهم فاسدٌ. أمّا أوّلاً، فلقوله تعالى، ﴿فَلا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ * وَمَا لا تُبْصِرُونَ﴾.(١) فأثبت أنّ في الموجودات ما لا يُرى، كالهواء؛ فجاز أنّ الشيطانَ مثله. وقد ذكر العلماء أنّه(٢) في الملائكة. وإن وصلنا معهم إلى هذا، ناظرناهم في إثبات النبوّة، بل في أصل التوحيد؛ لأنّ ما ذكروه قادحٌ فيهما. فإنّ الأمّة أجمعت، روايةً وقبولاً، على أنّه عليه السلام أخبر أنّ شيطاناً تَفَلَّتَ عليه ليقطع صلاتَه، وأنّه لولا دعوة

---

(١) الحاقة ٣٨-٣٩.

(٢) الأصل: "أن". وكانّ في الجملة نقصاً.

سليمان، ﴿رَبِّ ... هَبْ لِي مُلْكًا لاَّ يَنبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي﴾،(١) لربطتُه إلى بعض سواري المسجد، حتى يصبح ولدان المدينة يلعبون به.(٢) وإنّه عليه السلام اجتمع بجنّ نصيبين، وآمنوا به، وقرأ عليهم القرآنَ، ثمّ ولّوا إلى قومهم منذرين.(٣) ولهم سورةٌ مستقلّةٌ في القرآن.

فإذن، الأمر دائرٌ بين صِدق الرسول، أو صِدق المعتزلة. فيكون الرسولُ قد وضَع القرآنَ وأخبر بما لا كان. وذلك عين الزندقة والكفران. نعوذ بالله من الخذلان.

وقد ذكر ابن حزمٍ الظاهريّ، في كتاب تقريب المنطق، أنّ الهواء ونحوه ممّا(٤) لا يُرى لم يَحمل العرَضَ، فلذلك لم يُرَ. وعدمُ حملِ العرضِ لا يَستلزِم نفيَ التركيب.(٥)

وأمّا ثانياً، فلأنهم إنما أحالوا تخلُّفَ الرؤيةِ عن حصول شرائطها وارتفاع موانعها؛ فمن أين لهم ذلك في رؤية الشيطان؟ فلعلّه تخلّف شرطٌ، أو وُجِد مانعٌ، ككونه في غاية اللطافة، أو غير حاملٍ للعرَض، أو غير ذلك؛ بخلاف ما يشنُعون به من الفيلة(٦) ونحوها.

قلتُ: هذا هو المشهور عن المعتزلة في كتب الأصوليّين الناقلين عنهم. أمّا القاضي عبد الجبار(٧)، في طبقات المعتزلة، فإنّه أثبت الشيطانَ ووسوستَه؛ ووجَّهها بأنّه، للطافته ولطف بُنيَته، يتمكّن ممّا لا يتمكّن منه بعضنا من بعضٍ.(٨) وفرّق بين شياطين الإنس والجنّ، بأنّ شياطين الجنّ لا يمكنهم الدعاءُ إلى المعصية جهراً، بل خفيةً بالوسوسة، بخلاف الآخرين. فلعلّ النافيَ للشياطين بعضُ المعتزلة. فيصحّ الثقلان.(٩)

(١) سورة ص ٣٥.

(٢) مسند أحمد ٣، ٨٢-٨٣.

(٣) الطبري، التفسير، ٢٦، ٢٠.

(٤) الأصل: ونحوها لا يرى.

(٥) ابن حزم، تقريب المنطق، ١٢١.

(٦) الأصل: القبلة.

(٧) قاضي القضاة عبد الجبّار بن أحمد الهمذاني (ت ٤١٥)، من أئمّة المعتزلة.

(٨) عبد الجبّار، فضل الاعتزال، ١٧٧-١٧٨.

(٩) كذا في الأصل. وفي الهامش، بخطّ وليّ الدين: "أقول: لقد وقع[ـت] المنازعةُ في مكة المكرّمة بيني وبين شيخي الصالح اليمنيّ الميبديّ وقت قراءتي الكشافَ عليه. فقلت له: "إنّ المعتزلة=

[غايةُ الأجَلِ والرزقُ]

ومنها أنّ غاية أجَل الحيوانِ، عندنا، هي الوقت الذي تفارِقُه فيه الحياةُ قتلاً، أو حتفَ أنفه. وعندهم، هي الوقت الذي يموت فيه حتفَ أنفه. فالقاتل له قبل ذلك قاطعٌ لأجَله؛ حتى لو لم يقتله، لبقي حيّاً، استصحاباً لحال حياته. وعندنا، ما ندري ما كان يكون منه؛ فلعلّ الله سبحانه يهلكه بسببٍ آخر ويُعدمه.

والرزق عندنا / ما انتفع به الحيوانُ في إقامة بدنه، سواءٌ تناوَلَه بسببٍ مباحٍ أو محرَّمٍ. وعندهم لا رزق إلاّ الحلال؛ والحرام ليس مِن رِزقِ الله. وهما من شنيع قولهم. ومِن حُججهم في الرزق، أنّ الله سبحانه مدَحَ المنفقين من الرزق بقوله، ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾؛(١) وذمَّ مَن أنفَق مِن الحرام، بدليل النصِّ والإجماعِ. فلا يكون الرزقُ حراماً، ولا الحرامُ رزقاً. ١٧٨

وجوابه أنّ ذمَّ المنفِقِ من الحرام إنما هو على كسب الحرام، لا على الإنفاق منه؛ إذ الإنفاق، من حيث هو متضمِّنٌ للسماحِ في ذات الله بما يعزُّ على النفس، ممدوحٌ لا نزاع فيه. ثمّ لنا قولُه تعالى، ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللهِ رِزْقُهَا﴾؛(٢) فيتناول العقلاءَ بالحقيقة الوضعيّة. وأيضاً، لو لم يكن الحرامُ رزقاً، لكان مَن عاش طولَ عمره على الحرام غيرَ آكلٍ مِن رزقِ الله. وهو باطلٌ. وأيضاً، قوله تعالى، ﴿وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾؛(٣) والخطاب للكفّار الذين كانت معيشتهم من النهاب والغارات؛ وذلك حرامٌ قطعاً.

[إنكارهم عذابَ القبر]

ومنها المشهور بين علماء أهل السنّة في تصانيفهم ومحاوراتهم، أنّ المعتزلة يُنكِرون عذابَ القبر، ومُنكَراً ونكيراً الملَكين السائلين للميّت في قبره، وأنهم حملوا المنكرَ على

= ينكرون الجنّ". فقال الأستاذ: "إنهم لا ينكرونه". وكان أحدٌ من أشراف مكّة يقرأ عليه بعضَ تفاسير المعتزلة، وقد صُرِّح فيه بأنّ المعتزلة لا ينكرونه، وعدّ فيه أسماء رؤساء المعتزلة".

(١) البقرة ٣؛ الأنفال ٣؛ الحج ٣٥؛ السجدة ١٦؛ الشورى ٣٨.

(٢) هود ٦.

(٣) الإسراء ٣١.

تلَجلُجِ العاصي عند الجواب، والنكيرَ على تقريع الملَكين للكافر. كذا ذكر ابنُ بَرهان في الاعتصام.

والذي ذكره القاضي عبد الجبّار في طبقات المعتزلة إنكارُ هذا النقلِ عنهم. قال: "وإنما أنكره أوّلاً ضرار بن عمرٍو، وكان من أصحاب واصلٍ؛ فظنّ الناسُ أنّ المعتزلة أنكروه. وإنما المعتزلة رجلان: أحدهما يجوِّز ذلك، كما وردت به الأخبارُ. والثاني، وهم أكثرُ شيوخنا، يقطعون بذلك، لظهور الأخبار؛ وإنما يُنكِرون قولَ طائفةٍ من الجهلة، "إنهم يعذَّبون وهم موتى لا حياة فيهم"، لأنّ دليل العقل يأبى ذلك".(١)

قلتُ: ذكر الشهرستانيُّ في النبوّات أنّ هذا الذي أنكروه هو قول صالحٍ والصالحيّ منهم، ومال إليه الكرّاميّةُ. ويُحكى مِثلُه عن ابن جريرٍ الطبريّ. قال: "وزعم بعضُ أهل المقالات أنّ الآلام تجتمع في أجساد الموتى وتتضاعف. حتى إذا حُشِروا، أحسّوها دُفعةً واحدةً، كالسكران والمغشيّ عليه لو [جُرِحَ](٢) بالسكّين، فلا يحسّ بالألم حتى يُفيق".(٣) قال الشهرستانيّ: "وأمّا ضرارٌ وبشر المريسيّ ويحيى بن كاملٍ وباقي المعتزلة، فنفوا عذابَ القبر وردَّ الأرواح إلى الأجساد. وعليه معظم معتزلة عصرنا".(٤)

[إنكارهم أنّ الجنّة والنار مخلوقتان الآن]

ومنها أنهم أنكروا أنّ الجنّة والنار مخلوقتان الآن؛ بل ستخلقان؛ لأنّ خلقَهما قبل الحاجة إليهما عبثٌ؛ وهو قبيحٌ. وعندنا هما موجودتان، رآهما النبيّ ﷺ، وصرّح بوجودهما الكتابُ والسنّةُ. والعبث فيهما ممنوعٌ؛ بل فيه ترغيبٌ وترهيبٌ.

هذا ما تيسّر إثباتُه من فروع التحسين والتقبيح في أصول الدين.

---

(١) وراجع: عبد الجبّار، فضل الاعتزال، ٢٠١-٢٠٢.

(٢) الأصل: "حاط"؟ (وصورتها: رقم ٢، صفحة ٦٥ أعلاه). والذي استبدلتُه به لعلّه يفي بالمعنى.

(٣) لم أجد هذا في كتابي الملل والنحل ونهاية الأقدام للشهرستانيّ. ولا أعلم كتاباً له في النبوّات.

(٤) في الهامش بخطّ وليّ الدين: "أقول: قد أثبت صاحب الكشّاف في سورة المؤمنين حياة القبر".

[ثالثاً: فروع التحسين والتقبيح في أصول الفقه]

وأمّا فروعه في أصول الفقه،

[عندهم أنّ شكر المنعم واجبٌ عقلاً]

فمنها أنّ شُكر المنعم لا يجب عقلاً، عندنا. وعندهم، يجب. أمّا وجوبه شرعاً، فمتّفَقٌ عليه.

[حكم الأفعال الاختياريّة قبل ورود الشرع]

ومنها أنّ أفعال العقلاء لا حُكم لها قبل ورود الشرع، عندنا. وعندهم، الأفعال الاختياريّة، إمّا حَسَنٌ بالعقل، أو قبيحٌ، أو ما لم يَنص فيه العقلُ بحُسنٍ ولا بقبحٍ. والأوّل واجبٌ، أو مندوبٌ، أو مباحٌ. والثاني حرامٌ، أو مكروهٌ. / والثالث، هل هو واجبٌ، أو مباحٌ، أو على الوقف؟ هم فيه ثلاث فِرَقٍ. أمّا الأفعال الاضطراريّة، كالتنفّس ونحوه، فحَسَنةٌ، قولاً واحداً. ٧٨ب

[تكليف ما لا يُطاق]

ومنها مسألة تكليف ما لا يُطاق. وبعضهم يترجمها بالتكليف بالمحال؛ وله يُستعمَل، لأنّه أخصّ. ويُحتاج إلى تحقيق الكلام فيها، لأنّ لها فروعاً متعدّدةً؛ فهي أصلٌ لها. وإن كانت فرعاً للتحسين والتقبيح، فهي أصلٌ وَسَطٌ، كالأفرُع المتوسّطة، كالحيوان بين الجسم النامي والإنسان.

فنقول: اعلم أنّ المعلوم إمّا ممكنٌ، أو واجبٌ، أو ممتنعٌ. فالممكن ما استوت نسبتُه إلى الوجود والعدم؛ فيَحتاج في وجوده إلى مرجِّحٍ ومخصِّصٍ. والواجب ما ترجَّح وجودُه على عدمه. والممتنع ما ترجَّح عدمُه على وجوده. ثمّ كلّ واحدٍ من الواجب والممتنع، إمّا أن يكون وجوبُه أو امتناعُه لذاته، أو لغيره. فالواجب لذاته ما لم يقف وجودُه على سببٍ خارجٍ عن ذاته؛ كسائر الموجودات حالَ وجودها. والممتنع لذاته، كالجمع بين الضدّين. والممتنع لغيره نحوُ كلٌّ ما عَلِم اللهُ سبحانه أنّه لا يوجَد؛ كإيمان مَن عَلم أنّه يموت كافراً، وهو المثال المشهور في هذا الباب.

فإذن، المحال ضربان: محالٌ لذاته، ولغيره. وقد اختُلف فيهما. فأجاز التكليفَ بهما

قومٌ، ومنَعه آخرون. وأجاز قومٌ التكليفَ بالثاني دون الأوّل. وحُكِي عن أبي إسحق أنّ التكليف نوعان: تكليف طلَبٍ واقتضاءٍ، وهو فيما لا يُطاق محالٌ وخروجٌ عن الحكمة؛ وتكليف تسخيرٍ وتعجيزٍ، يعنى نحوَ قوله، ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾،(١) ﴿كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾؛(٢) فهو جائزٌ عقلاً. قلتُ: وقوله داخلٌ في الأقوال المذكورة؛ وإنما حكيناه لما فيه من التفصيل.

وذكر [أبو الحَسن](٣) الأشعريّ وأكثرُ أصحابه على جواز تكليف المحال وجوهاً. أحدها أنّ أفعال العباد مخلوقةٌ لله، كما سيأتي مذهبُه فيه. وهم مكلَّفون بإيقاعها، كالصلاة وسائر العبادات؛ وذلك تحصيلُ الحاصلِ؛ وهو محالٌ.

الثاني أنّ القدرةَ الحادثةَ مع المقدور؛ وهو مكلَّفٌ به قبلَ إيقاعه؛ ولا معنى لتكليف المحال إلاّ التكليف بما لا قدرة للمكلَّف عليه. قلتُ: المعتزلة يمنعون المقدّمتين الأُوليين من هاتين الحجّتين.

الثالث: عند معتزلة بغداد أنّ الختم والطبع مانعان من الإيمان، مع أنّ المطبوع على قلبه مأمورٌ به. وهو تكليفٌ مع عدم القدرة. قلتُ: إن صحّ هذا عن معتزلة بغداد، فجمهور المعتزلة على أنّ الطبع والختم تسميةُ العبدِ مطبوعاً ومختوماً على قلبه؛ وهو لا يمنع الإيمانَ عندهم. ومن أدلّة السمع، قولُه تعالى، ﴿وَلا تُحَمِّلْنَا مَا لا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾.(٤) ولولا جوازه، لما استعاذوا منه؛ إذ الاستعاذة من المحال محالٌ. والخصم يتأوّل الآيةَ على ما فيه كلفةٌ ومشقّةٌ. ثمّ هي معارَضةٌ بقوله تعالى / في صدر هذه الآية بعينها، وفي غير موضعٍ من القرآن، ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾.(٥) ٤٧٩

---

(١) البقرة ٦٥؛ الأعراف ١٦٦.

(٢) الإسراء ٥٠.

(٣) في الأصل: "ابن برهان الأشعري". ومع أنّ ابنَ بَرهان أشعريٌّ، لكنّه لم يُعرَف بهذه النسبة. والطوفيّ يشير إليه فيما يأتي بالأشعريّ وحسب. كما أنّ ابن بَرهان لم يُعرَف بأنّ له مذهباً متميّزاً وأصحاباً. لذا، رجّحتُ أن يكون المقصود أبا الحَسن.

(٤) البقرة ٢٨٦.

(٥) البقرة ٢٨٦.

قلتُ: هذه حججٌ ذكرناها ليعرفها الناظرُ وما يتوجّه عليها. ونحن نذكر المختارَ في تقرير المسألة ومآخذِها، ونذكُر دليلَ القولين الأوّلين من الأقوال الثلاثة، فبها يُعلم دليلُ القول الثالث، لأنّه داخلٌ فيهما، مركّبٌ منهما.

فنقول: احتجّ مَن مَنَع التكليفَ بالمحال لذاته، بأنّ التكليفَ طلبٌ؛ والطلب يستدعي تصوُّرَ المطلوبِ في نفس الطالب؛ لكنّ المحال لذاته لا تصوُّر له في النفس؛ فلا يكون مطلوباً؛ فلا يكون مكلّفاً به. وأُورد عليه أنّ المحال لذاته، لو لم يصحّ تصوُّره في النفس، لما صحَّ الحكمُ عليه بالاستحالة في قولنا مثلاً، "الجمع بين الضدّين مستحيلٌ"؛ لأنّ الحكم عليه تصديقٌ؛ والتصديق فرع التصوُّر لطرفيه، الحكم(١) والمحكوم عليه.

والجواب أنّ الحكم يكون تارةً بالإيجاب، وتارةً بالسلب. والحكم الممتنع على المحال إنما هو الأوّل، وهو الحكم بوجوبه، أو وجوده، أو إمكانه، أو ما يستلزم شيئاً من ذلك؛ كقولنا، "الجمع بين الضدّين واجبٌ، أو موجودٌ، أو ممكنٌ، أو غير ممتنعٍ". أمّا الثاني، وهو الحكم السلبيّ، فليس ممتنعاً عليه؛ كقولنا، "الجمع بين الضدّين غير موجودٍ، أو غير ممكنٍ، أو هو محالٌ"؛ لأنّه في تقدير السلب. وقولنا، "المحال لا تصوُّر له، أو غير متصوَّرٍ في النفس"، من هذا الباب. فإنّ ماهيّةَ الجمعِ المطلقةَ متصوَّرةٌ ممكنةٌ؛ وسلبُها عن المحال لا يقتضي وجودَه ولا تصوُّرَه، ولا يستلزم محالاً.

واحتجّ مَن أجاز التكليفَ بالمحال لذاته أيضاً بما سبق مِن حُجَج الأشعريّ عقلاً وسمعاً – وقد عُرِف ما عليها – وبما سبق أيضاً من قوله تعالى، ﴿**أَنَّهُ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلاَّ مَن قَدْ آمَنَ**﴾،(٢) ونحوه. فإنهم كُلّفوا بتصديق الرسل في أنهم لا يؤمنون؛ وهو تكليفٌ بالجمع بين الضدّين.

والخصم منَع ذلك، وقال: "إنما كُلِّفوا بالإيمان بما أخبر به الرسلُ من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. أمّا أنهم كُلِّفوا بالإيمان بأنهم لا يؤمنون، فلا".

وفي هذا المنع نظرٌ؛ لأنّ أمّةَ كلِّ نبيٍّ مكلّفةٌ بالإيمان بكلّ ما جاء به نبيُّها. حتى إنّ

(١) الأصل: المحكم.

(٢) هود ٣٦.

التكذيب بحرفٍ منه كالتكذيب بجميعه. وممّا جاء به الرسولُ أنهم لا يؤمنون؛ وهم مأمورون بالإيمان به. هذا تقرير الدليل التفصيليّ من الطرفين.

أمّا المأخذ الإجماليّ المختصَر، فهو أنّ الغرَض من التكليف تحصيلُ الفعلِ المكلّف به، أو جَعلُ عدمِه أمارةً على العقاب، ووجودِه أمارةً على الثواب. فمَن قال بالأوّل، مَنَع التكليفَ بالمحال لذاته؛ لأنّ تحصيلَه ملزومٌ لتصوُّر وجودِه. وإذا انتفى اللازمُ، استحال وجودُ الملزومِ، وقَبُحَ طلبُه؛ لأنّ السيّد لو قال لعبده: "اجمَعْ بين الحركة والسكون!" أو "بين قيامِك وقعودِك في وقتٍ واحدٍ!" لكان له أن يقول: "كلِّفني ما أقدرُ عليه، حتى أُطيعك. أمّا هذا، فليس داخلاً تحت مقدوري".

ومَن قال بالثاني، أجاز التكليفَ بالمحال. إذ لا يمتنع من الله سبحانه أن يجعل عدمَه أمارةً على ذمِّ المكلّف وعقابِه، كما جعل وجودَ التكاليف الممكنة أمارةً على مدحه وثوابه، وإن كانت عندنا واجبةَ الوقوع بفعلِ الله تعالى. وأكثر ما يقال على هذا: "إنّه جوَّز على المكلَّف أن[1] يعاقَب من غير عصيانٍ". / لكنّ هذا يندفِع بأنّ لله سبحانه أن يَحكُم بعلمه في خلقِه. فيَجُوز أن يَجعل ذلك أمارةً على عقابِ مَن عَلِمَ منه أنّه يَستحقُّ العقابَ، لسوءِ اعتقادٍ، أو نيّةٍ، أو خُبث سريرةٍ وطويّةٍ، أو مجرّد إرادةٍ لذلك. وقد دلّ على هذا قولُه عليه السلام في أطفال الكفّار، "الله أعلم بما كانوا عاملين".[2] فإنّه تصريحٌ بالحُكم عليهم بسابقِ العلم فيهم. فكذا ها هنا، وأَولى.

٧٩ب

قلتُ: تقرير هذا المأخذ ينبني على أصلين. أحدهما أنّ الغرض من التكليف تحصيلُ الفعلِ، ليترتّب العقابُ على تركه، أو جعله أمارةً على الجزاء؟ الثاني أنّ الأعمال أماراتٌ على الجزاءِ معرِّفاتٌ، أو عللٌ موجِباتٌ؟ والأصلان مختلَفٌ فيهما بيننا وبين المعتزلة. فكلٌّ بَنى فرعَه على أصلِه.

أمّا النزاع في جواز التكليف بالمحال لغيره، فمأخذه أنّ ما عَلِمَ اللهُ تعالى أنّه لا يكون، هل هو مقدورٌ له، أم لا؟ ذهب عبّاد بن سليمان إلى أنّه غير مقدورٍ. وخالَفه

---

(١) الأصل: اذ.

(٢) البخاري ٦٥٩٧؛ ٦٥٩٨؛ مسلم ٢٦٦٠؛ أبو داوود ٤٧١١.

غيرُه، نظَراً إلى أنّه ممكنٌ لذاته، وكلّ ممكنٍ لذاته مقدورٌ. والرجحان يَظهر في مذهب عبّادٍ. لأنّ صفات ذات الله سبحانه أزليّةٌ يستحيل انقلابها وتغيّرُها؛ فلو تعلّقَت قدرةُ الله سبحانه بإيجاد ما تعلّق علمُه بأنْ لا يوجَد، لتَنازَع فيه الصفتان. فإن تمّ مقتضَى القدرةِ من إيجاده، لزم انقلابُ العلمِ جهلاً. وإن تمّ مقتضَى العلم من أنّه لا يوجَد، لزم انقلابُ القدرة عجزاً. وإن تمّ مقتضاهما جميعاً، لزم الجمعُ بين الضدّين؛ بأن يوجَد ذلك الشيء، ولا يوجَد. والكلُّ محالٌ. فأمّا نَظَرُ الخصمِ إلى أنّه ممكنٌ لذاته، فغير مُجدٍ عليه؛ لأنّ إمكانَه لذاته انتَسَخ بصيرورته ممتنعاً لغيره.

فإن قيل: "عِلمُ اللهِ في الأزل، إن لم يتعلّق بكون هذا الشيء ممكناً لذاته، لزم خَلقُ بعضِ الأشياءِ عن تعلُّق علم الله بها أزلاً؛ وهو محالٌ. وإن تعلّق بذلك، استحال انقلابُه بعد ذلك ممتنعاً". قلنا: المستحيلُ إنما هو انقلابُ الممكنِ لذاته ممتنعاً لذاته. أمّا انقلابه ممتنعاً لغيره، فلا، جَعلاً له من ذوات الجهتين. وكذلك تعلُّق عِلمِ الله تعالى به في الأزل ممكناً لذاته، ممتنعاً لغيره؛ وهو تعلُّق عِلمِه بأنّه لا يوجَد؛ وذلك غير مستحيلٍ.

وهذه المسألة من صُوَرِ الواسطة بين الطرفين. لأنّ المعلوم إمّا واجبٌ مطلقاً، فيوجَد؛ أو ممتنعٌ مطلقاً، فلا يوجَد؛ أو ممكنٌ لذاته، واجبٌ لغيره، فهو واسطةٌ بين الطرفين، فوَقَع النزاعُ فيه. فاعلم ذلك.

[القدرة مع الفعل أو قبلَه؟]

وإذ تقرَّرت مسألةُ تكليف المحال، فمن فروعها أنّ القدرةَ عندنا مع الفعل، وعندهم قبلَه. لأنّ الكافرَ حالَ كُفرِه مأمورٌ بالإيمان، والمحدِثَ حالَ حدثِه مأمورٌ بالصلاة. فلو لم يكن حينئذٍ قادراً على ذلك، لزم تكليفُ ما لا يطاق؛ وقد سبق أنّ الأشعريّ جعل هذا الفرعَ مقدّمةً في الحجّة الثانية على إثبات الأصل.

[وقت العبادة مُضيَّقٌ أم مُوسَّع؟]

ومنها أنّ وقتَ العبادة إمّا بقَدرِ فعلِها، وهو المُضيَّق؛ أو أكبر، وهو المُوسَّع؛ أو أقلّ، كإيجاب أربع ركعاتٍ في زمنٍ لا يَسَعُ / إلاّ ركعتين، وهو غير جائزٍ، إلاّ على تكليف المحال. ٤٨٠

[الفعل الواحد لا يكون مأموراً به منهياً عنه]

ومنها أنّ الفعل الواحد لا يكون مأموراً به، منهيّاً عنه من جهةٍ واحدةٍ، إلاّ على تكليف المحال. أمّا من جهتين، فلا يمتنع؛ كالصلاة في الدار المغصوبة، على قولٍ.

[تكليف الصبيّ والمجنون]

ومنها تكليف الصبيّ والمجنون، لا يجوز إلاّ على تكليف المحال. ويكون تكليفُهما أمارةً على ما يريد الله بهما، لسابقِ علمِه فيهما. ومَن صَحّح خطابَ المعدوم، على ما سيأتي تفسيرُه، فخطاب هذين أولى.

قد أوقَع الحنفيّةُ طلاقَ المكرَه، مع أنّه غيرُ مختارٍ، جَعلاً للتلفّظ به أمارةً على وقوعه، مِن باب ربطِ الحكم بالسبب. وصحّح بعضُ الشافعيّة حجَّ المجنون؛ وهو قياسُ تصحيحِ حجِّ الصبيِّ إذا حُجَّ بهما.

[تكليف المُلجأ]

ومنها أنّ المكرَه إذا بَلَغَ حدَّ الإلجاءِ – وهو أن يجب منه الفعلُ، ولا يتمكّن من الامتناع منه – لا يجوز تكليفُه إلاّ على تكليف المحال. واختُلِف فيه إذا لم يبلُغ حدَّ الإلجاءِ. أمّا المخطئ والساهي والناسي، فقد لحقهم بعضُ التكليف في بعض الصور. والأَولى أنّ التكليف إنما يَلحقهم من باب ربطِ الحكم بالسبب؛ لأنّ العقوبات والآثام موضوعةٌ عمّن لم يَتعمّد المعاصي. وأمّا الغرامات واستدراكات العبادات ونحوها، فسلبيٌّ، كما قلنا؛ لأنّه من باب العدل، لا من باب التكليف.

[تكليف الحائض بالصوم]

ومنها أنّ الحائض مكلّفةٌ بالصوم، بتقدير الطهر. كالمحدِث مكلَّفٌ بالصلاة، بتقدير الوضوء. والكافر مخاطَبٌ بأداءِ الفروع، بشرطِ الإسلام. والمعدوم مخاطَبٌ، بتقدير الوجود. أمّا تكليفها بالصوم شرعاً حالَ الحيضِ، فهو خارجٌ على تكليف المحال.

[التكليف بفعلٍ عَلِمَ الآمرُ انتفاءَ شرطِ وقوعه]

ومنها أنّ التكليف بفعلٍ عَلِمَ الآمرُ انتفاءَ شرطِ وقوعه دون المأمور، ممتنعٌ عندهم. إذ هو تكليفٌ بالمحال. وصورة المسألة ما إذا أَمَرَه بصوم رمضان، وهو يعلم موتَه في شعبان؛ أو حيض المرأة المأمورة به؛ أو نفاسها طولَ رمضان.

والحقُّ صحّةُ هذا التكليف، وأنّه ليس من تكليف المحال في شيء. لأنّه تكليفٌ مفيدٌ ظاهراً؛ بأن يَعزِم المكلَّفُ على الامتثال، فيُثابُ؛ أو لا يَعزِم، فيُعاقَبُ. ويَنقطع هذا التكليفُ عنه بموته، كانقطاع سائرِ التكاليف المتكرِّرة التي فَعَلَ بعضَها، كالصلوات ونحوها. والخلاف في هذا الفرع يُشبِه الخلافَ معهم في نسخِ الفعلِ قبل وقته.

[تأخير البيان عن وقت الحاجة]

ومنها أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو وقت العمل، لا يجوز إجماعاً، إلاّ على تكليف المحال. ولعلّ امتناعَه عند المعتزلة بناءٌ على التحسين والتقبيح، وعند من لا يقول به لمدرَكٍ آخر.

[بقاء التكليف مع زوال العقل]

ومنها أنّ بقاء التكليف، مع زوال العقل، يخرج على تكليف المحال. وهو كتكليف الصبيّ والمجنون ابتداءً.

فهذا ما حضر من فروع تكليف المحال. والنزاع في هذه الصور كلّها في جوازه عقلاً. أمّا وقوعه سمعاً، فلم نعلمه في الشريعة. وتردّد فيه قول الأشعريّ، واختلف فيه أصحابُه. ووقوعُه في مسألة خلقِ الأفعالِ لازمٌ على رأيه فيه، كما سبق. ويأتي إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: "لو كان جائزاً، لوقع، ولو في صورةٍ متّفَقٍ عليها". قلنا: هذا الطريق إنما يفيد في مسائل الفروع الظنّيّة. أمّا العقليّات، فلا يفيد فيها؛ إذ الوقوع ليس من لوازم الجواز. وكثيرٌ من الجائزات لم تَقَع؛ / كالمعلومات العاديّة؛ نحو انقلاب الجبل ذهباً، والبحر عسلاً، والأرض خبزاً، علامةً ونحوها. فإنها جائزةٌ في أنفسها؛ ولكنّ العادة جرت بأنها لا تقع. ولهذا، إذا انخرقَت العاداتُ يومَ القيامة، صارت الأرض خبزةً، كما صحّت به السنّة.(١) ٨٠ب

ثمّ عُدنا إلى فروع الأصل الأكبر، وهو التحسين والتقبيح.

[تكليف المعدوم]

ومنها تكليف المعدوم، بمعنى قيام طلبِ الفعل بذات الله تعالى من المعدوم، بتقدير

(١) البخاري ٦٥٢٠؛ مسلم ٢٧٩٢.

وجوده. وهذا مبنيٌّ على إثبات كلام النفس؛ وأنّ التكليف بمعنى الطلب. ومَن زعَم أنّ كلام الله حروفٌ وأصواتٌ قديمةٌ، جعَلَها متوجّهةً إلى المعدوم بتقدير وجوده أيضاً. والمعتزلة أنكَروا الكلامَ بالمعنيين. وأيضاً، زعموا أنّ كلام مَن لا يَسمَع ولا يَعقِل، بل هو عدمٌ محضٌ، قبيحٌ عقلاً.

[إبطال اليهودِ النسخَ]

ومنها أنّ اليهود مِمَّا تمسّكوا به في إبطال النسخ أنّ الحُكمَ المنسوخ إمّا مِن حَسَنٍ، فنسخُه قبيحٌ؛ أو قبيحٍ، فابتداء شرعِه أقبحُ. وجوابه أنّه مبنيٌّ على التحسين والتقبيح؛ وهُم مِن القائلين به. وقد أبطلناه. والمعتمَد عندنا في ذلك أنّ مصالحَ الخلقِ تختلف باختلاف الأوقات. فيجوز لذلك نسخُ الأحكام رعايةً لمصالحهم تفضُّلاً من الله تعالى؛ كما يفعل الطبيبُ بالمريض، حيث يأمره اليومَ بغذاءٍ يمنعه منه غداً، لاختلاف مصلحة بدنه بذلك. والشارعُ طبيبُ الأديان.

[مَنعُ جمهور المعتزلة مِن نسخِ الحكمِ قبلِ دخول وقته]

ومنها أنّ جمهور المعتزلة مَنعوا مِن نسخِ الحكم قبل دخول وقته. كما لو قال: "صُوموا رمضان"، أو "حُجُّوا هذا العام"؛ ثمّ قال: "في شعبان"، و "قبل يوم عرفة، لا تفعلوا"، بناءً على أنّ ذلك عَبَثٌ. إذ لا يحصل مقصودُ العبادة. وهو قبيحٌ. وهي فردٌ من أفراد التكليف بفعلٍ يعلمُ الآمِرُ انتفاءَ شرطِه، كما سبق. إذ إرادةُ اللهِ سبحانه إيقاعَ الفعلِ شَرطٌ فيه. وبالنسخ، زال تعلّقُ الإرادةِ به، أو تَبَيّنّا أنها لم تتعلّق به. ولعلّ هذا مأخذ الخلاف. وهو أنّ الإرادة شرطٌ في الأمر عندهم؛ فإذا تعلّقَت بالمأمور، لا يزول تعلُّقُها حتى يقع. وعندنا، ليست شرطاً فيه.

[نسخُ وجوبِ معرفة الله وشكر المنعم وتحريم الكفر والظلم]

ومنها أنّ أصحابنا والمعتزلة اختلفوا في تصوُّر نسخِ وجوب معرفة الله وشكر المنعم، وتحريم الكفر والظلم ونحوه، بناءً على الخلاف في التحسين والتقبيح. فمَنَعه المعتزلةُ بناءً على أصلهم.

هذا ما تيسّر إثباتُه من فروع التحسين والتقبيح في أصول الفقه.

[رابعاً : فروع التحسين والتقبيح في الفروع الفقهيّة]

وأمّا فروعه في الفقه، فكثيرةٌ بالضرورة؛ لأنّه إذا كثُرت فروعُه الأصوليّة، مع كونها قواعدَ كلّيّات، ففروعه الفقهيّة، مع أنها جزئيّاتٌ لتلك الكلّيّات، أَولى. وأكثر المذاهب نزوعاً إلى قاعدةِ التحسين والتقبيح في الفروع مذهبُ أهل الرأي من الكوفيّين. وسببُ ذلك، فيما قيلَ، قلّةُ محصولهم من النصوص. فكانوا يجتهدون في إصابة الحقّ بالقياس؛ فيجذبهم العقلُ إلى ما ألِفَهُ واعتاده وطُبِع عليه من الأمور الملائمة والمناسَبات المقبولة.(١)

ولا أعني، بنزوعِ مذهبهم إلى قاعدة التحسين والتقبيح، أنهم يقولون بها ويُفرِّعون عليها. بل هي نازعةٌ إليها لضربٍ مِن الشبهِ، أو الإغراق في طَلَب المناسَبة، أو التحقيق. فيجاوِزون الحدّ في ذلك؛ وهو معنى ما سَبَق. ولا شكّ أنّنا نحن وغيرنا من المذاهب، / ١٨١ وإن قلنا باعتبار المصالح والمناسَبات، لكنّها مناسَباتٌ شهِد لها الشرعُ، ودلّ عليها الدليلُ. فأمّا مجاوَزة الحدّ في اعتبار المناسَبات إلى أن يُعتبَر منها ما لا شاهد له، أو لا دليل عليه، بل قد يخالِف النصوصَ، فليس ذلك من باب اعتبار المصالح.

[النيّة في الوضوء]

فمِن ذلك، أنّ النيّة شرطٌ في الوضوء، عندنا. وعندهم، هي سنّةٌ لا تجب. فذكر الزنجانيّ في مآخذ الأحكام(٢) للخلاف مأخذاً. وهو أنّ الماء عند أبي حنيفة مطهِّرٌ بطبعه، كما أنّه مُروٍ بطبعه؛ فلا يحتاج إلى النيّة. فجَعَلَه من قبيل العادات. وهو عندنا من قبيل العبادات المفتقِرة إلى النيّة المميِّزة لها من العادات. وهذا مأخذٌ نازِعٌ إلى الطبيعيّات، فضلاً عن العقليّات. والمشهور في هذه المسألة مأخذان.

أحدهما: أنّ اشتراط النيّة في الوضوء زيادةٌ على النصّ. والزيادة على النصّ نَسخٌ؛ فتحتاج إلى دليلٍ. وجوابه: لا نُسلِّم أنّ اشتراطَ النيّة زيادةٌ على النصّ؛ بل النصّ دالٌّ على النيّة. إذ معقوله ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾،(٣) لأجلها؛ كقولك، "إذا صادفتَ

(١) بخطّ وليّ الدين في الهامش: "قوله "وسبب ذلك فيما قيل إلخ". اقول: بل سبب ذلك كثرة تأمّلهم في النصوص".

(٢) لم أجد ذكراً آخَر لهذا الكتاب للزنجانيّ. وليس هذا الكلام في كتابه، "تخريج الفروع على الأصول"، الآتي ذكرُه.

(٣) المائدة ٦.

الأميرَ، فترجّل"، أي له؛ و "إذا برزتَ إلى خصمك، فتأهّب"، أي له. سلّمناه؛ لكن لا نُسلّم أنّ الزيادةَ على النصّ نَسخٌ، لما تقرّر في أصول الفقه.

المأخذ الثاني: أنّ الوضوء عبادةٌ، أم لا؟ أو أنها متردّدةٌ بين العبادات والعادات؟ فأيّهما يُغلّب فيها؟ وبأيّهما يُلحَق؟ وظاهر كلامه في هدايتهم أنّه من ذوات الوجهين.(١) فمِن حيث هو مفتاحٌ للصلاة، يَصحّ بدون النيّة؛ ومن حيث هو قُربَةٌ، لا يَصحّ بدونها. فلهذا، سُنَّت له النيّةُ، ليَحصُل كونُه مفتاحاً وقُربةً.

والصواب أنها عبادةٌ؛ لقوله عليه السلام، "الوضوء شطر الإيمان"؛(٢) والإيمان عبادةٌ. ولأنّ معنى العبادة، وهو الانقياد والذلّ، حاصلٌ في الوضوء. إذ لولا استشعار ذلّ العبوديّة بين يدي عزّة الربوبيّة، لما انقاد أحدٌ للصلاة، فضلاً عن الوضوء.

[رؤية الهلال في الصحو]

ومنها قولهم، "لا يُقبَل في رؤية الهلال في الصحو إلاّ خبرٌ يُحَصِّل العلمَ". وهو بناءٌ على قاعدتهم في أنّ خبر الواحد فيما تَعمّ به البلوى غيرُ مقبولٍ. لأنّ عموم البلوى يقتضي تَوفُّرَ الدواعي على النقل؛ فعَدَمُه مستفيضاً يَدلّ على ضعف الخبر. وهذا تصرُّفٌ عقليٌّ، مع العلم بأنّ أحكام الشريعة مبنيّةٌ على غلَبات الظنون. ولو صحّ ما ذكروه، لكان أولى ما اعتُبِرَت الاستفاضةُ في حقوق الآدميّين. وقد قيل في الأموال والنفوس والحدود ما لم يَبلُغ الاستفاضةَ؛ كأربعةٍ في الزنا، واثنين في القصاص والمال، ورجلٍ وامرأتين وشاهدٍ ويمينٍ، عند الجمهور.

[صحّة إسلام الصبيّ]

ومنها ما حكاه الزنجانيّ عنهم في كتاب تخريج الفروع على الأصول، من أنّ الصبيّ يَصحّ إسلامُه؛ لأنّ حُسن الإسلام وقبح الكفر معلومٌ بالعقل.(٣)

[صحّة شهادةِ الكفّار بعضهم على بعضٍ]

وتَصحّ شهادةُ الكفّارِ بعضهم على بعضٍ؛ لأنّ قُبحَ الكذبِ عقليٌّ؛ فلا يُقدِم عليه

(١) والمقصود: المرغيناني، الهداية، ١، ١٣.

(٢) الترمذي ٣٥١٧؛ النسائي ٢٤٣٧؛ ابن ماجه ٢٨٠.

(٣) الزنجاني، تخريج الفروع، ٢٤٦-٢٤٧.

العاقلُ. ولو قَبُحَ هذا، لجازت شهادتُهم مطلقاً، حتى على المسلمين.(١)

[حكاية مسائل ذكرها العالميّ الحنفيّ نازعةٌ إلى التحسين والتقبيح]

وقد ذكر العالميّ الحنفيّ(٢) في قواعده مسائلَ نازعةً هذا المنزع، وقرّر مآخذها. وأنا أذكر بعضَها، وأُبيّن ضعفَ تلك المآخذ، وأنها نازعةٌ إلى مناسَبات عقليّةٍ لا تَسلَم من مُبطِلٍ.

[لزوم النفلِ بالشُروع]

فمنها أنّه ذكر مسألةَ لزومِ النفل بالشُروع. وقرّرها بما حاصله / أنّ الله سبحانه إنما خلق خلقَه للعبادة؛ لقوله، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾،(٣) أي يوحّدوني ويأتون بالعبادة على وجهها. وذلك يقتضي وجوبَ جِنسِ العبادات، على جنس المكلَّفين، في جنس الأوقات؛ وأنّ المكلّف يَستغرِق وقتَه بالعبادة. لكنّ الله سبحانه لَطَفَ بهم؛ فعَيَّن لبعض عباداته أوقاتاً تُفعَل فيها، ووكَّل بعضَها إلى اختيار المكلَّفين، توفيراً لأكثر أوقاتهم عليهم، لئلاّ تتعطّل معايشُهم. فإذا عيّن العبدُ وقتاً للعبادة بالنذر أو الشُروع، دلّ على فراغه لها. فعَمِل الدليلُ الأصليُّ عملَه؛ فلَزِمَت بالشروع. قلتُ أنا: فكأنهم نَزّلوه بذلك منزلةَ المقِرّ المؤاخَذ(٤) بإقراره.

٨١ب

[نقاش كلامه في لزوم النفلِ بالشروع]

قلتُ: هذا منزعٌ لا بأس به؛ إلاّ أنّه مناقَشٌ عليه في مواضع.

أحدها: قوله، "الآية اقتضت وجوبَ جنس العبادات، في جنس الأوقات"، فيه نظرٌ؛ لأنّ لفظ "العبادة" فيها مطلَقٌ، والوقت غيرِ مذكورٍ فيها صريحاً؛ وإنما دلّ عليه الفعلُ لزوماً. وهو أيضاً مطلقٌ، والمطلق لا عموم له.

الموضع الثاني: أنّ "العبادة" هنا عند بعض المفسّرين التوحيدُ؛ لأنّه المطلوب الأهمّ. ولهذا اتّفقنا على أنّ مَن مات موحِّداً، كان له حُكمُ المسلمين، وإن لم يأتِ بعبادةٍ فرعيّةٍ

---

(١) الزنجاني، تخريج الفروع، ٢٤٨.

(٢) عن العالمي، راجع صفحة ٣٢، ملحوظة ١ أعلاه.

(٣) الذاريات ٥٦.

(٤) الأصل: الواحد.

أصلاً. ولأنّ الآية مكتَنَفةٌ بذكرِ الكفّار والمشركين؛ فدلّ على أنّ العبادة المذكورة ما يُناقِض ذلك، وهو الإيمان والتوحيد. أمّا قبلَها، فقولُه بعد ذِكرِ قوم نوحٍ وموسى وغيرهم، ﴿وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾، وما بعدها إلى الآية المذكورة.(١) وأمّا بعدها، فقولُه، ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِن يَوْمِهِمُ الَّذِي يُوعَدُونَ﴾.(٢) وعلى هذا التقدير، لا تتناول الآيةُ محلَّ النزاعِ. واعلم أنّ هذا، وإن كان له اتّجاهٌ، إلاّ إنّ لفظ "العبادة" نصٌّ في مدلولها؛ فحَمْلُه على التوحيد وفروعه أَولى.

الموضع الثالث: قولُه، "عيَّنَ اللهُ سبحانه للعبادات أوقاتاً لُطفاً بهم ورِفقاً". فيُقال له: إنّ الله سبحانه كريمٌ. والكريم إذا وَهَب شيئاً، لا يَعود فيه. وعلى رأيك، قد وَهَب لهم بعضَ الزمنِ لمعاشهم والسعي في مصالحهم؛ ثمّ عاد فيه، حيثُ أَوجَب النفلَ بالشروع.

فإن قيل: "إنما يَقبُح الرجوعُ في الهِبة، إذا كانت مطلقةً. وعندي، إنما وَهَب لهم بعضَ الزمن بشرط استغراق حاجتهم إليه لمعاشهم. والتَلَبُّس بالنفل دلّ على عدم ذلك الاستغراق. فانتفى شرطُ الهبةِ في ذلك الزمان؛ فعاد إلى مستحِقّه. ثمّ ما ذكرتموه لازمٌ في النَذر؛ وهو محلٌّ وفاقٍ."

فالجواب أنّ ما ذكرتموه من الشرط محلُّ النزاع. وقد اتَّفقنا على الهبة؛ والأصل فيها الإطلاق. ثمّ الهبة بشرطٍ لا تصحُّ فيما بيننا. فكيف يفعلها اللهُ سبحانه، وهو أكرم الأكرمين، وأحكم الحكماء! وشأن الحكيمِ أن لا يَفعل فِعلاً إلاّ محض الصحّة.

ولو سَلَّمنا أنها بشرطٍ، كما ذكرتم، لكن مع ذلك التكرُّم يأتي الرجوع. ألا ترى أنّ النبيّ ﷺ اشترى من جابرٍ بعيراً، ووفّاه ثمنَه، ثمّ قال: "هو لك والدنانير"؛(٣) مع أنّه كان له الرجوع فيها، لأنّه بَذَلها بشرطِ حصول عِوَضٍ؛ ولم يحصل. وكذلك ما ثَبتَ / مِن حديث الكِفل مع المرأة التي راودَها عن نفسها بستّين أو مئة دينارٍ، ثمّ ارتدع عن المعصية، وتَرَك لها المالَ.(٤) وحُكي عن كثيرٍ من الناس أنّه اشترى شيئاً

١٨٢

(١) الذاريات ٥١–٥٥.

(٢) الذاريات ٥٧–٦٠.

(٣) البخاري ٢٠٩٧؛ ٢٣٨٥؛ ٢٤٧٠؛ مسلم ٧١٥.

(٤) الترمذي ٢٤٩٦.

وقَبَض ثمنَه، ثمّ رَدَّ ما قَبَض، ولم يَستردّ الثمنَ. فإذا كان هذا شعاراً بين عَبيد الله، فالله أَولى به.

وأمّا النذر، فهو عهدٌ قوليٌّ بين العبد وربّه، وَرَدَ النصُّ بوفائه؛ بخلاف ما نحن فيه.

وإطالتنا في هذا المقام إنما هو مقابَلَةٌ لتحسينه العقليّ بتحسينٍ مثله، وكَيلاً له بصاعِه. وإلاّ، فنحن يكفينا في الجواب ما صحّ من رواية عائشة، أنّ النبيّ ﷺ أكَل عندها من حَيسٍ أُهدِي لها، بعدما أَخبَر أنّه أَصبح صائماً. رواه مسلمٌ وأبو داوود والنسائيّ والترمذيّ.(١) ولا يصحّ حَملُه على أنّه من خصائصه؛ لأنها محصورةٌ، والأصل عدمُه. ولو صحّ ما ذكرتم، لكان النبيّ عليه السلام أَولى باستعماله، وأعلم بمأخذه. وبقوله تعالى، ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾.(٢)

قلتُ: لكن علمتُ مِن حالِ ثقةٍ لا اتّهمُه، بحيث حَصل لي العلمُ بصدقه، أنّه إذا شَرَعَ في صوم التطوّع، ثمّ أبطَله، حصل له نكدٌ، وصار له ذلك عادةً مطّرِدةً، حتى ظَنَّ بها أنّ الحقَّ عند الله لزومُ النفلِ بالشروع(٣). لكنّ هذا ممكنٌ حملُه على أنّه تأديبٌ إلهيٌّ خاصٌّ لبعض مَن له به عنايةٌ، حتى بلزومِ ما لا يَلزمُ. وتأديب أصحابِ العنايات خارجٌ عن قياس الشرعيّات. ويدلّ على هذا التأويل أنّه لم يكن كذلك قبل، ثمّ صار كذلك. ولو كان ذلك لأنّ الحقَّ عند الله لزومُ النفل بالشروع، لم يختلف بزمانٍ دون زمانٍ. والله أعلم.

[قاعدته في الزكاة]

ومنها أنّه قرّر قاعدةَ الزكوات بما حاصله أنّ الزكاة إنما شُرِعت تحصيلاً لرياضةِ النفس، وصوناً لها عن الطغيان الموجِب للعقاب. وذلك لأنّ المال سببٌ للطغيان؛ لقوله تعالى، ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَىٰ * أَن رَّآهُ اسْتَغْنَىٰ﴾.(٤) فلمّا كان المال سببَ الطغيان، اقتضت العنايةُ شَرعَ ما يَمنع منه، وهو رياضة النفس بإخراجِ بعض المال.

---

(١) مسلم ١١٥٤؛ أبو داوود ٢٤٥٥؛ النسائي ٢٣٢٢؛ ٢٣٢٣؛ الترمذي ٧٣٤.

(٢) محمّد ٣٣.

(٣) الأصل: الشرع.

(٤) العلق ٦-٧.

قال: "ولم تجب الزكاةُ إلاّ لهذا المعنى؛ لأنّ الزكاة في ذاتها محضُ مَفسدةٍ وضررٍ، لكونها تنقيصاً للمال الذي هو قِوام الحياة. فلا بدّ في مقابلته من مصلحةٍ ونفعٍ. وليس ذلك النفعُ عائداً إلى غير المزكّي؛ إذ نَفعُ زيدٍ لا يَدفع ضررَ عمرٍو. فتَعيّن أنّه إليه. ثمّ ليس هو في الدنيا؛ لعدم جواز الرجوع بما دَفع من الزكاة، أو ببَذله على ما أَخذه. فتَعيّن أنّه في الآخرة. ثمّ ليس هو تحصيل الثوابِ؛ لأنّ تحصيلَ المنافعِ ليس واجباً، وحصول النفع لا يَجبُر وقوعَ الضررِ، ولا يخرِجه عن كونه ضرراً. فتَعيّن أنّ النفع الذي التزم ضرر الزكاة لأجله هو دفعُ ضررِ العقاب في الآخرة. وذلك إنما يحصُل بتحصيل ارتياضِ النفس بأداء الزكاة في الدنيا، وتخلُّصِها من مَعرَّة الطغيان."

ثمّ قال: "فإن قيل: "الزكاة واجبةٌ على الأنبياء والأولياء ونحوهم، مِمَّنْ لا عقاب عليه"، قلنا: سَبَبُ العقابِ يصحُّ منهم، وهو الطغيان بالمال ومَنعُ الزكاةِ. لكنّ الله عَصَمهم من ذلك، ولَطَف لهم. والعقابُ مُعتبَرٌ بسببه، لا بوقوعه."

٨٢ب قلتُ: هذا / حاصلُ ما قرّرته هده القاعدة. وهو تصرُّفٌ عقليٌّ، وضربٌ من التحسين والمناسَبة.

[فروع قاعدته في الزكاة]

ثمّ بَنى عليها فروعاً.

[وجوب الزكاة على الصبيّ والمجنون]

منها: أنّ الزكاة لا تجب على الصبيّ والمجنون. إذ لا رياضة ولا طغيان ولا عقاب في حقّهما. فلا تقع الزكاةُ منهما دافِعةً للعقاب؛ وصارَت ضرراً محضاً.

[مَن مات وعليه زكاةٌ]

ومنها: أنّ مَن ماتَ، وعليه زكاةٌ، لا تُؤخَذ مِن تَركتِه؛ لامتناع حصول الارتياض ووقوع العقاب في حقِّه. كذا قال.

[وجوب الزكاة على المديون]

ومنها: أنّ الزكاة لا تجب على المديون؛ لحصول الارتياض في حقّه بدونها؛ إذ هو مقهورٌ بالدَينِ، ممتنِعٌ من الطغيان. فخَلَت الزكاةُ في حقّه عن معناها الذي شُرِعت له.

[وجوب الزكاة في مال الضمار]

ومنها: لا تجب الزكاةُ في مال الضمار؛ كالضلال، والمدفون الضائع، ونحوه. إذ ليس سبباً للطغيان.

[وجوب الزكاة في الحليّ]

ومنها: أنّ الزكاة تجب في الحليّ؛ لأنّ حاجة التحلّي به لا تمنع كونَه سبباً للطغيان. فتجب الزكاة تحصيلاً لمعنى الارتياض.

قال: "وعلى هذا تخرج مسائلُ الزكاة".

[الكلام على قاعدته في الزكاة]

قلتُ: مأخذ النزاعِ بيننا وبينهم في الزكاة أنها عبادةٌ مُعلّلةٌ بما ذُكَر من الارتياض، أو أنها مؤونةٌ ماليّةٌ وَجبَت للفقراء بقرابة الإسلام؟ وهذا الثاني أرجح(١). فلا جرم قلنا: تجب الزكاةُ في مال الصبيّ والمجنون؛ لأنهما، وإن لم يكونا من أهلِ العبادات، فمالُهما محتملٌ للمواساة؛ كنفقة الأقارب. والوجوب على الوليّ، لا عليهما. وتُؤخَذ من تركة الميّت، لأنها وَجَبَت بوجودِ سببها وشرطها، ونفقة الأقارب، وإن سَقَطَت بمضيّ المدّة. إلاّ إنّ الزكاة ليست مجرّدةً من معنى العبادة؛ ولهذا وَجبت فيها النيّةُ. أو نقول: غرامته ماليّةٌ، كنفقةِ الزوجات، وهي لا تَسقُط بمضيّ الزمان.

وأمّا سقوطها عن المديون، فليس لما ذكروه؛ بل لأنّ المواساة تَسبق عليه، ولا يحتملها حالُه؛ ولأنّ نفقةَ الأقارب إنما تجب فيما(٢) فضل عن الضرورات. وإذا أسقطناها عن مال الضمار؛ فلأنّه أشبَهَ المعدومَ؛ لعدم ثبوت اليدِ. فلا تتعلّقُ به المواساةُ. وإن أوجبناها فيه، فلأنّه أشبَهَ الموجودَ؛ لثبوت المُلكِ. ولا تجب في الحليّ؛ لأنّه مصروفٌ عن وجهِ النَماء. فلا تتعلّق به المواساةُ؛ ولا يُعلّل بالطغيان.

والتحقيق في الزكاة أنّ لله سبحانه في إيجابها حكمتين. إحداهما في مصدرها، وهو الغنيّ، ابتلاءً له بالطاعة، وامتحاناً بالسماح بما يحبُّه في طاعته. والثانية: في موردها، وهي إغناءُ الفقراءِ ونفعُهم. ولهذا قيل: "الفقراءُ عالة الأغنياءِ". وقيل: "فَرَضَ

---

(١) الأصل: اقبح.

(٢) الأصل: فيهما؟

اللهُ سبحانه للفقراء في مال الأغنياءِ كفايتَهم. لكنّ بعض الأغنياء مَنَع ما يُستحَقُّ عليه، وبعضهم أخذَ منها ما لا يَستحِقُّه؛ فضاق على الفقراء".

والحِكمتان ملحوظتان من الزكاة. أمّا معنى العبادة، فللاتّفاق على اشتراط النيّة فيها، واقترانها بالصلاة في الأمر بهما. وأمّا معنى المواساة، فلإجرائها ظاهراً إذا أُخذَت قهراً من الممتنع. ولقوله تعالى، ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾، الآية؛[1] جعَلَهم مصرفاً لها. ولهذا تَردَّدَت بين حقِّ الخالِق والمخلوق في بعض الأحكام. هذا فَصلُ الخطابِ في المسألة.

ثمّ غَلّب أبو حَنيفة فيها جانبَ العبادةِ. وغلّب غيرُه معنى المؤونة الماليّة والمواساة. أمّا ما قرّره العالميّ من معنى الطغيان والرياضة، وأنّ المصلحة المقابلة / لمفسدة الزكاة إنما هي دَفعُ ضَرَرِ العقابِ لا غير، فضعيفٌ مخالِفٌ لصحيحِ النقلِ وصريحِ العقلِ. ١٨٣

أمّا صحيح النقلِ، فقولُه تعالى، ﴿مَن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾؛[2] وقولُه، ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾.[3] فوعَدَ على الزكاة بالأجرِ الكريم والمضاعَفَةِ. وجَعَل ذلك جابراً لضررِ الزكاة.

وأمّا المعقول، فلأنّ الواحد منّا يُكلِّفُ عبدَه تكليفاً. ثمّ تارةً يَتوعَّدُه على تَركِه، وتارةً يَعدُه على فِعله، وتارةً يجمَعُهما له. وكذا الأمر في الزكاة؛ فإنّ الوعد والوعيد فيما يتعلّق بفِعل الزكاةِ وتَركِها كثيرٌ. وحينئذٍ، لا يَتعيّن دَفعُ العقابِ مرغوباً في الزكاة، ليَخرُجَ منه الصبيُّ والمجنون. وقد يجوز أن تكون فائدةُ الزكاةِ دنيويّةً؛ وهي دَفعُ المعرّة عن الأغنياء بفاقة الفقراء؛ وهم بنو أبٍ واحدٍ وأُمٍّ واحدة؛ فتُعَيِّرُهم بذلك الملائكةُ والجنُّ. وتحقيقُ قولِهم، ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾،[4] فلُطفُ الله سبحانه بدَفعِ تلك المعرّةِ عنهم. فتتناول هذه المصلحةُ الصبيَّ والمجنونَ. فقولُه، "لَم تجب إلاّ لمعنى الارتياضِ"، تحَكُّمٌ. وقد تكون المصلحةُ ما يخلفه اللهُ عليه بالبركةِ مِن حيث لا يَعلمُ؛ حيث انقادَ للزكاةِ وسَلَّم.

(١) التوبة ٦٠.

(٢) الحديد ١١.

(٣) الروم ٣٩.

(٤) البقرة ٣٠.

وفي الحديث: "ما نَقَصَت صدقةٌ من مالٍ، بل تزداد".(١) كما جاء فيه: "ما خالَطَت الصدقةُ مالاً إلاّ أهلَكَته"؛(٢) يعني خالَطَته بمنعِها، فيصير حقُّ الفقراءِ مختلطاً بمالِ مَن وَجَبَت عليه الزكاةُ.

وقوله، "ليس النفعُ تحصيلَ الثوابِ؛ لأنّ تحصيلَه غير واجبٍ"، ممنوعٌ. بل هو واجبٌ عقلاً. والنفع والمصلحة تارةً يكونان بجلبِ خيرٍ، وتارةً بدفعِ شرٍّ. بدليلِ قوله عليه السلام، "ما من داعٍ يدعو، إلاّ استُجيبَ له؛ فأُعطِيَ ما قال، أو ادُّخِر له في الآخرة، أو دُفِعَ عنه من الشرِّ مثلُه".(٣) فجَعَلَ دَفعَ الشرِّ عِوَضاً عن الخير المطلوب.

وبان بهذا أنّ قوله، "حصول النفعِ لا يَجبُر وقوعَ الضررِ"، غيرُ صحيحٍ. وإذا نُوزِع في مقدّمات قاعدتِه، لم تَثبُت، ولا فروعُها.

وقولُه في الفرع الثاني، "إنّ العقاب ممتنِعٌ في حقِّ مَن مات، وعليه زكاةٌ ظاهرةٌ"، غير صحيحٍ.

قلتُ: وممّا يتّجهُ تفريعُه على المأخذين تعلُّق الزكاةِ بالذمّةِ أو العينِ. إن غلَّبنا فيها معنى العبادةِ، تعلَّقَت بالذمّة، كالصلاة. وإن غلَّبنا معنى المواساةِ، تعلَّقَت بالمال؛ لأنّه محلُّها.

ومنها إذا تلفَ المالُ بعدَ الوجوبِ، وقبلَ إمكان الأداءِ. إن غُلِّب معنى الارتياض، سَقَطَت لزوال سببِه؛ كما لو مات المزكِّي. وإن غُلِّبَت المواساةُ، لم تَسقُط، وانتَقَلَت عن المال بعد تَلَفِه إلى الذمّة؛ لوجوبها قبلَ ذلك. بخلاف سقوطها عن المديونِ، وفي مال الضمار؛ لأنّ الوجوبَ هناك لم يَسبِق.

فأمّا ضمّ أحدِ النقدَين إلى الآخر في تكميل النِصاب، وإخراجه عنه، وإخراج القيمة في الزكاة، وجواز إخراجها عن المصر، فيستوي فيهنّ المأخذان؛ لقيام سبب الارتياض والمواساة فيهنّ. ولهذا كان مذهب أصحابنا في الأخريين مرجوحاً.

ومن ذلك زكاة الفطر، يُعتبَر لوجوبها النصابُ الزكويّ، عنده. فلا تجب بدونه، نظراً

(١) مسلم ٢٥٨٨؛ الترمذي ٢٠٢٩.

(٢) البيهقي، السنن الكبرى، ٤، ١٥٩.

(٣) الترمذي ٣٩٦٨.

إلى معنى الارتياض، وقد وُجد سببُه. وعندنا تجبُ على مَن مَلَكَ قُوتَ يومِ العيد وليلته، / وفَضُلَ بعدَه ما يؤدَّى؛ لأنّ ذلك محتملٌ لهذه المواساة. ٨٣ب

ومِن قواعده قاعدةُ الصيام

وحاصل ما قرَّرها به أنّ الصيام لا بدّ وأن يكون إيجابُه لمصلحةٍ. إذ لا يجوز أن يكلِّفنا الشرعُ بفعلٍ لا مصلحة فيه. ثمّ المصلحة ليست نفسَ الصيام؛ لأنّه مفسَدَةٌ في نفسه؛ إذ هو امتناعٌ عن المباحات. فتعيَّن أنّه متضمِّنٌ للمصلحة، مشتمِلٌ عليها. وتلك المصلحة إنما هي صيانة النفسِ المفضِية إلى حفظِها وبقائها، المفضي إلى دوامِ توحيدِ الله ومعرفتِه المقصودَين(١) له سبحانه، لإقامة رَسم عبادتِه، ولدفع العقاب عن المكلَّف في الآخرة؛ لأنّ النفسَ، لِمَا طُبِعَت عليه من الشهوات، لو خَلَت من رابطٍ يصونها عن الانهماك فيها، استَغرَقَت فيها حتى هَلَكَت؛ كما هو مشاهَدٌ من أحوال العامّةِ. فيفُوت بذلك نقاؤُها؛ فيفوت التوحيدُ والمعرفةُ المطلوبان؛ ويَقَعُ المكلَّفُ في ورطة العقابِ.

ثمّ قال: "لا يقال: "إنّ مصلحةَ الصومِ التوسُّلُ به إلى الثواب في الآخرة"؛ لِمَا سَبَقَ (يعني في قاعدة الزكاة) مِن أنّ جَلبَ النفعِ غيرُ واجبٍ؛ فهو إنما يكون بفعلٍ يُخيَّر فيه ترغيباً. وإنما الواجب دفعُ الضررِ؛ وهو إنما يكونُ بما أُلزِمَه المكلَّفُ، ليَدفع بفعله العقابَ عن نفسه."

هذا حاصلُ ما أجاب به، وقَرَّر به قاعدةَ الصيام. وهو تصرُّفٌ عقليٌّ نازِعٌ إلى التحسين والتقبيح، كما سنبيّنه.

[فروع قاعدته في الصيام]

ثمّ بَنى على ذلك أنّ من صام رمضان، بمطلق النيّةِ، أو بنيّةٍ مِن الليل، أو بنيّةٍ مِن النهار، صحّ صومُه؛ لأنّ قهرَ النفسِ ورياضتَها وصيانتَها عن مُواقَعةِ الشهوات المهلِكة حاصلٌ بدون النيّة؛ فقد حَصَلَت مصلحةُ الصوم. قال: "وهذا يقتضي أن لا تُشترَطُ النيّةُ للصوم أصلاً. لكن إنما اشتَرَطنا أصلَ النيّة (يعني كونَ الصوم عبادةً) تمييزاً له من العادات ونحوها".

---

(١) الأصل: المقصودان.

[الكلام على قاعدته في الصيام]

قلتُ: الكلام على ما قرَّره أوّلَ[1] قوله، "لا يجوز أن يكلِّفنا الشرعُ بفعلٍ لا مصلحة فيه". إن أرادَ: "لا يجوز عقلاً"، فهذا تقبيحٌ عقليٌّ، وقولٌ بلزومِ رعاية المصالح لله تعالى؛ وقد أبطلناه. وإن أراد: "لا يجوز شرعاً"، فمن أين استفاده مِن الشرع؟

ولو لَزِمَ أنّ الشرعَ لا يكلِّفنا إلاّ بما فيه مصلحةٌ، لكن تلك المصلحة يلزَم أن تكون بيِّنةً ظاهرةً لنا، أم لا؟ فإن لَزِم ذلك، بَطَلَت فائدةُ التعبُّداتِ في الشرع؛ إذ فائدتها امتحانُ المكلَّفين بالانقياد لفعلِ ما لا يعلمون حكمتَه، تحصيلاً لمعنى الإيمان بالغيبِ ونحوِه. ومتى ظَهَرَ وجهُ المصلحة في الفعل للمكلَّف، زال ذلك المعنى، ولم يَبق عنده فرقٌ بين إقامة العبادة، وبين سفره في تجاراته ومعايشه؛ لاشتراك الأمرين في المصلحة الظاهرة له. وإن لم يَلزم كونُ المصلحة ظاهرةً للمكلَّفين، فمن أين لك أنّ مصلحةَ الصوم ما ذَكَرتَ؟ فإن قلتَ: "بالاستدلال"، قلنا: وخصمُك يُبيِّن غيرَ المصلحة التي ادّعيتها بالاستدلال؛ فما المرجِّح لدعواك؟ فإن قال: "صحّة استدلالي، دون استدلالِ خصمي"، قلنا: هو دعوى؛ فهاتوا برهانَكم إن كنتم صادقين.

قوله، "ومصلحة الصوم ما اشتَمَل عليه من صيانة النفس المفضي إلى بقائها، لاستدامةِ التوحيد، لدفعِ العقاب عن المكلَّف".

قلنا: أمّا / أوّلاً، فهذا إشارةٌ إلى ما سَبَقَ من لزوم رعايةِ المصلحة، وتعليلِ أحكام الله. إذ عَلَّلتَ إيجابَ التوحيدِ بدفعِ العقاب. وهما أصلان منازَعٌ فيهما. ١٨٤

وأمّا ثانياً، فإنّه لو كانت مصلحة الصوم وحكمتُه صيانةَ النفسِ، كما ذكرتَ، لكان يجب صيامُ الدهر، أو أكثرِه؛ لأنّ الإنسان، لغلبة شهواته وملازمتها لذاته على الدوام، يَحتاج إلى ما يصونه عنها على الدوام؛ لأنّ دوام المقتضِي يقتضي دوامَ الحُكمِ. ولم يوجِب الشرعُ عليهم إلاّ شهراً في السنة؛ فما عسى أن يُحَصِّل صيامُ ذلك الشهر من صيانة النفس في باقي العام؟ بل نحن نشاهد الناسَ في رمضان يُصَيِّرون ليلَهم نهارَهم. ثمّ يفعلون فيه من قضاء الشهوات أكثرَ ممَّا يقضونه في نهارٍ غيره؛ لأنهم، لتوقُّع المنعِ منها بمجيء النهار، يَعُدُّون الليلَ فرصةً ينتهزونها، وخُلسةً[2] يغتنمونها، خصوصاً

(١) مكرّرةٌ في الأصل.

(٢) الأصل: جلسة؟

فيما شاهدناه بمدينة القاهرة. وما مَثَلُ مَن جَعَلَ صومَ شهرٍ من سنةٍ صائناً للنفوس عن الشهوات، إلاّ مَثَلُ مَن أراد إشباعَ الأسد بِبَقّةٍ، أو إرواءَ الجملِ بمَذقةٍ. ونحن نشاهد أنّ كثيراً من المنقطعين للرياضة يصوم الدهرَ، ويُواصل في بعضه، ثمّ تكون غايتُه أن يَعجَز عن ضبط نفسه؛ فتجمَح به، فتَصرعُه صرعاتٍ أقبح من صرعات العوامّ الذين لا رياضة لهم، بل لا يصومون رمضان أصلاً. والحكمة تقتضي أن يكون الفعلُ صالحاً لما قَصَدَتْه من الحكمة والمصلحة. وإلاّ، كان كمن ادَّعى أنّ الله سبحانه خَلَقَ الثعالبَ والضباعَ لإهلاك النمورِ والسباعِ، وخَلَقَ الحمامَ في الدُورِ لحراسة الطيور من العُقبانِ والصقورِ، وخَلَقَ الذُبّانَ لإهلاكِ كلِّ حيّةٍ وثعبانٍ! وذلك مِمَّا تجب صيانةُ العامّةِ، فضلاً عن الحكماء، عنه.

وأمّا ثالثاً، فما ذكرتَه معارَضٌ بأنّ مصلحةَ الصوم حصولُ الثواب في الآخرة، أو تصفيةُ النفس لإدراك المعارف؟ فإنّ للجوع أثراً في الفهم والإدراك. ولهذا قيل: البِطنة تُذهِبُ الفِطنةَ؛ و الجوع يورثُ العلمَ الدقيقَ، أو إذاقةَ الإنسانِ ألمَ الجوعِ، ليَسمح للمساكين، ولا يبخل.

ومِثل هذا، حُكي أنّ معلّماً لأنوشِروان ضَربه ذات يومٍ ضرباً وجيعاً بغير ذنبٍ؛ وذلك عندما بَرَع فيما أراد من العلم، وأراد الخروجَ من عند المعلّم. فحقد عليه أنوشروان. فلمّا وليَ المُلكَ، أحضر المعلّمَ، فقال: "لِمَ ضربتني ذلك اليوم، ولم يكن لي ذنبٌ؟" فقال له: "ظننتُ أنّك ستَلِي الأمرَ بعد أبيك، لما رأيتُ من نجابتك. فأَردتُ أن أُذيقَك مرارةَ الظلم، لئلاّ تظلمَ أحداً". فقال أنوشروان: "زه زه!" تحسيناً لِمَا قصَدَه المعلّمُ.

وقد ذُكِر للصوم فوائدُ غير هذه. فجاز أن تكون مصلحةُ الصوم جميعَ تلك الفوائد. وجاز أن يكون بعضها غير التي عَنَيتَها أنت من الصيانة. وجاز أن يكون ما عنيتَه. فما ذكرتَه إنّما يصحُّ على تقديرٍ من ثلاثة تقادير. وهو مرجوحٌ مغلوبٌ؛ فلا يُعوَّل عليه. لأنّ المرجوح في الشرعيّات كالمعدوم.

أمّا قوله، "لا يجوز أن تكون مصلحةُ الصوم حصولَ الثواب، بل دفع العقاب"، ففيه نظرٌ؛ لوجهين:

أحدهما أنّ النصوصَ تُقارِب التواترَ في الوعد بالثواب على الصيام؛ وهي أكثرُ من

نصوص الوعيد على تركه. بل لا أعرفُ نصّاً في ذلك إلاّ قولَه عليه السلام، / "مَن تَرَك ٨٤ب يوماً مِن رمضان، لم يَقضِ عنه صومُ الدهرِ على ما فيه".(١)

الثاني: أنّ حقيقة الوجوب عند الأصوليّين مركّبةٌ من أمرين: مَطلُوبِيَّة الفعلِ، والمنع من التَركِ. فباعتبار المطلوبيّة، يترتَّب الثوابُ. وباعتبار المنعِ، يترتَّب العقابُ. وصحّ في الحديث: "ما تقرَّب إليّ عبدي بشيءٍ مِثل أداء ما افترضتُ عليه".(٢) والإخبار بالقُرَبِ كنايةٌ عن الوعد بالثواب؛ لأنّ بينهما رابطاً سببيّاً.(٣)

وإذا ثَبَتَ أنّ حصولَ الثواب مصلحةٌ في الصوم، فإن عُورِض بها ما ادّعيتَه من دفعِ العقاب، وقفت. وإن ادُّعِيَ أنّ مصلحة الصوم هي مجموع الأمرين، حصولِ الثواب ودفعِ العقاب، لم يصحّ حصرُك للمصلحة في أحدهما.

ثمّ قد سَبَق في قاعدة الزكاة، جواباً له عن هذا بعينه، أنّ العبادات أضرارٌ عاجلةٌ لتحصيل منافع آجلةٍ. والنفع تارةً يكون بتحصيل خيرٍ، وتارةً بدفع شرٍّ.

قولُه، "لا يجوز أن يُجبَر الإنسانُ على تحصيل نفعِه، كما لا يُجبَر على عَقدِ الإجارة لتحصيل الأجرة. ويَجوز أن يُجبَر عليها لينتفي(٤) عنه الأجرةُ التي استغلّها واستحقّها". قلنا: هذا قياس تصرُّفِ اللهِ سبحانه على تصرُّفِ غيره. وهو غير صحيحٍ. فإنّا نقول: المجبِر، إن كان هو الله سبحانه، جاز أن يُجبِر على الأمرين. وإن كان غيره، لم يجُز على الأمرين. فإنّ الواحد منّا ليس له إجبارُ الأجنبيّ منه على جلبِ نفعِه، ولا على دفعِ ضررِه. إلاّ أن يكون تحت حجرِه؛ فيصير كتصرُّفِ اللهِ في خَلقِه يملكهما(٥).

أمّا المؤجِّر، حيث أجبرناه على عقد الإجارة، فإنّا لم نجبره من حيث أنّ ذلك دفعُ ضررٍ عنه؛ بل من حيث هو حقٌّ عليه، وَجَبَ عليه وفاؤُه؛ كما يُجبَر البائعُ على تسليم المبيع. ثم يقول المجبِرُ في ذلك: "هو الشرع؛ وهو من تصرُّف اللهِ سبحانه". وقد بيّنّا أنّ له إجبارَ خلقِه على الأمرين.

---

(١) الترمذي ٧٢٣؛ أبو داوود ٢٣٩٦؛ ابن ماجه ١٦٧٢.

(٢) مسند أحمد، ٦، ٢٥٦.

(٣) الأصل: رابط سببي.

(٤) كذا في الأصل.

(٥) الأصل: "تملكهما". ولعلّها: "بملكهما". وكأنّ في هذا الموضع من الأصل خللاً.

قلتُ: فحيث يَطلب مقدّماتِ قاعدتِه، لم تصحّ له الدعوى في فروعها؛ وهو صحّة صومِ الفرضِ بنيّةٍ من النهار، أو بمطلَق النيّةِ. وهذه الصورة أسهل؛ لأنّ قرينة رمضان تعيّن المطلقة بما وَجَب في الشرع.

وقوله، "إنّ الصوم يكون عادةً وعبادةً؛ فوجب أصل النيّةِ للتمييز"، كلامٌ صحيحٌ. لكنّه يَلزمهم في اشتراطِ النيّة للوضوء؛ ولم يقولوا به هناك. ونحن اشترطناها بغير هذا التقرير، كما سبق.(١)

وقرّر الزنجانيُّ مذهبَهم في هذه المسألة بغير هذا التقرير، وإن قَرُبَ منه في حالٍ ما. وذلك أنّ الصوم عبادةٌ قُصِدَ بها إلحاقُ المشقّة بالمكلَّف. ومشقّة الصوم إنّما تَلحَق غالباً بعد مضيّ جزءٍ صالحٍ من النهار؛ لأنّ الإنسان يُصبِح شبعانَ ريّانَ؛ فإذا تعالى النهارُ، انهضم الطعامُ، وتراقت الأبخرةُ من المعدة إلى الفم؛ فحصلَت مشقّةُ الجوع والعطش. فحينئذٍ، يتحقّق وجودُ مقصودِ العبادة، وهو المشقّة. فاعتُبِرَت قبل الزوال، لا ليلاً. وهذا، على ما فيه، أصلح من الأوّل.

ومعتمَدنا في اشتراط النيّة قبل طلوع الفجر أنّ الصوم عبادةٌ محضةٌ؛ فاشتُرِطَت لها النيّةُ تمييزاً لها من العادة والتداوي، كما سبق.(٢) وشأن الشرطِ أن يعُمَّ أجزاءَ المشروط؛ كما قلنا في نيّة الوضوء: يجب تقدُّمُها على أوّل واجبات الصلاة. فأمّا الاكتفاء بسوم الماء / ... (٣) السنة، مع أنّه شرطٌ لوجوب الزكاة فيها، فخارجٌ عن قاعدة الشروط، لعارض طلب الاحتياط للفقراء. ١٨٥أ

فأمّا قوله عليه السلام، "لا صيام لمن لم يُبيِّت الصيامَ من الليل"،(٤) وفي لفظٍ، "مَن لم يُبيِّت الصيامَ من الليل، فلا صيام له"،(٥) فهو من أدلّتنا في المسألة. لكنّه متردِّد الدلالةِ، من جهة أنّ قوله، "لا صيام"، نكرةٌ في سياق نفيٍ. وقد اختُلِف فيه؛ هل يقتضي نفيَ الحقيقة، فتُشترَط النيّةُ؛ أو نفيَ الكمالِ فقط، فتكون سنّةً، لا شرطاً. وهذا

(١) راجع: صفحة ١٢٣ أعلاه.

(٢) راجع: صفحة ١٢٤ أعلاه.

(٣) كلمة أو اثنتان غير واضحتين في الأصل. (وراجع صورتها: رقم ٣، صفحة ٦٥ أعلاه).

(٤) النسائي ٢٣٣٧؛ ٢٣٣٨؛ ٢٣٣٩؛ ابن ماجه ١٧٠٠.

(٥) النسائي ٢٣٣٤.

كما اختُلِف(١) في قوله، "إنما الأعمال بالنيّات"؛ هل تقديره "حاصلةٌ"، أو "صحيحةٌ"، أو "مجزئةٌ بالنيّات"، أو "كاملةٌ بالنيّات"؟ فتُشترَط النيّةُ للوضوء على الأوّل، دون الثاني؛ لأنّ انتفاء الكمال لا يقتضي انتفاءَ الصحّة والإجزاء. والله أعلم.

ومنها قاعدته في الكفّارات والمقدَّرات

افتتَحها بأن قال: "اعلم أنّ المشروعات كلّها مصالح، لا خلاف فيه. إنما الخلاف في مفعولات الله سبحانه وتعالى. فعندنا، يجوز أن يَفعل اللهُ بعباده ما لا مصلحة لهم فيه. وعند المعتزلة، لا يجوز. وأجمعنا على أنّ الله سبحانه لا يوجِب على عباده، ولا يُشَرِّع لهم فِعلاً، إلاّ لهم فيه مصلحةٌ مخصوصةٌ، يتعلّق بها وجوبُ شيءٍ، بحيث لا تحصل تلك المصلحة من كلّ نفلٍ أو مباحٍ".

قلتُ: هذا أوّلاً إمّا تناقضٌ، أو سوء عبارةٍ؛ لأنّه أوجَبَ برعاية المصلحةِ في المشروعاتِ جزءاً من مفعولات [الله](٢). فإن أراد "بالمشروعات" مفعولاتٍ خاصّةً، فهو سوء عبارةٍ. وإلاّ، فهو تناقُضٌ؛ إذ المشروعات دون مفعولات(٣) الله سبحانه. فيكون قد أتى الاعتزالَ من حيث أباه.

وتحقيق مرادِه أنّ ما اقتضاه اللهُ من خلقه اقتضاءَ تكليفٍ، يَستلزم المصلحةَ لهم. وما اقتضاه اقتضاءَ تقديرٍ وتكوينٍ، كتقدير الآلام والمعاصي، لا يَستلزم المصلحةَ، كما سبق في الردِّ على المعتزلة في هذا الأصل، وهو رعاية الأصلح.(٤) ثمّ كان حاصلُ ما قرَّرته القاعدةُ المذكورة أنّ مصلحة الإيجابِ الزائدة على مصلحة المباح والندب، إمّا عاجلةٌ، أو آجلةٌ. لكنّ المصالح تختلف في ذواتها ومقدارها باختلاف الأحوال والأشخاص والأفعال. كاختلاف قَصر الصلاة وإتمامها وجمعِها، باختلاف(٥) حالِ السفَر والحضَر؛

---

(١) الأصل: اختلفا.

(٢) الأصل: "لأنه أوجب رعاية [أو: "برعاية"، "فرعاية"] المصلحة في المشروعات جزء من مفعولات".

(٣) الأصل: "المفعولات". والاضطراب الشديد في هذا الفقرة في الأصل اعاق من إصلاحها باكثر من الحدّ الأدنى من الإصلاح اللغوي. ولعلّ التكرار فيها أربَكَ الناسخَ. (وراجع صورة الفقرة كاملةً: رقم ٤، صفحة ٦٥ أعلاه).

(٤) راجع: صفحة ٩٧ أعلاه.

(٥) الأصل: وباختلاف.

وسقوطِها عن المرأة ووجوبها، باختلاف حالِ الحيض والطهر شرعاً؛ والسفرِ وعدمه للتاجر، باختلاف حال ظنِّ الربح وأمنِ الطريق، أو ظنِّ الخسرانِ وخوف اللصوص، عقلاً. وككون الفعل الواحد مصلحةً لزيدٍ، مفسدةً لعمرٍو، لاختلاف الأشخاص. وككون الأكلِ للجائع مصلحةً، والشرب له مفسدةً، لاختلاف(1) الأفعال في ذواتها. وككون(2) القدرِ اليسير نافعاً للشخصِ، دونَ الكثير من غذاءٍ أو دواءٍ، لاختلاف المقدار.

وإذا ثبت ذلك، لم يجُز لنا الحكمُ بوجود المصلحة في الفعل، مع تَوَهُّم انعدامِها؛ لِما بَيَّنّا من لُزومِها في المشروعات. بل لا بدّ من القطعِ بوجوبها. ولا يكفي جوازُ وجودِها، ولا ظنُّه؛ لِما بيّنّا من وجوب زيادتها على مصلحة المباح والمندوب. بخلاف القياسِ وخبرِ الواحدِ؛ حيث وَجَب العملُ بهما؛ لأنّ الدليل القاطع قام على أنّ العمل بهما مصلحةٌ؛ بخلاف ما نحن فيه.

[فروع قاعدته في الكفّارات والمقدّرات]

ثمّ بَنى على ذلك أنّ الكفّارة لا تجب في قتلِ العَمدِ، ولا يمين الغموس، ولا على من انفَرد برؤية هلال رمضان، / فرُدَّت شهادتُه، ثمّ أفطَر؛ لأنّا بيّنّا أنّ المصلحة تختلف باختلاف الأحوالِ والأشخاص. والكفّارة في هذه المواضع مقدارٌ محدودٌ، لا يختلِف بزيادةٍ ولا نقصٍ. فنحن لا نَعلم أنّ إيجابها في هذه المسائل مصلحةٌ أم لا؛ لجواز اختلاف المصلحة، بما ذكَرنا وبَيّنّا أنّ هذه المصلحة لا يكفي في وجودها الظنُّ، ولسنا بها قاطعين. ٨٥ب

[الكلام على قاعدته في الكفّارات والمقدّرات]

قلتُ: الكلام على ما قَرَّرَه. وحاصلُه أنّ المشروع لا بدّ فيه من مصلحةٍ؛ وأنّ مصلحةَ الواجبِ زيادةٌ على مصلحة الندبِ؛ وأنّه لا بدّ من القطع بوجودها، ولا يكفي فيه الظنُّ. وهو منازَعٌ في الجميع. أمّا أنّ المشروع لا بدّ فيه من مصلحةٍ، فقد بيّنّا ضعفَه في القاعدة قبلَ هذه. وأمّا أنّ مصلحة الواجب يَلزَم أن تكون زائدةً على مصلحة الندب،

(1) الأصل: وكاختلاف.

(2) الأصل: فككون.

فممنوعٌ أيضاً؛ لأنّا إذا نازعناه في أصل وجوبِ ثبوتِ المصلحة، فالنزاع في مقدارها أولى.

ثمّ نقول: لِم لا يجوز أن يَتعبّد اللهُ سبحانه خلقَه بالأفعال المختلفة لمصالح متساوية؟ إن مَنعتَه عقلاً، فقد سَبَق الكلامُ في قاعدة التحسين والتقبيح. وإن مَنعتَه شرعاً، فأين دليله في الشرع؟ وظواهر السنّة الصحيحة المستفيضة، بل نصوصها، تدلُّ على صحّة ذلك ووقوعه. كقولِه عليه السلام، "مَن فطّر صائماً، فله أجرُ صائمٍ؛ ومن جهّز غازياً، أو خَلَفَه في أهله بخيرٍ، فقد غزا"؛[١] وقولِه، "مَن سأل اللهَ الشهادةَ خالصاً من قلبه بَلّغه اللهُ مراتب الشهداء، وإن مات على فراشه".[٢] وقوله في غَزَاة تبوك، "إنّ بالمدينة ناساً، ما هَبَطتم وادياً، ولا قَطَعتم منزلاً، إلاّ كانوا معكم"؛ قالوا: "وهُم بالمدينة؟" قال: "وهُم بالمدينة؛ حبَسهم العذرُ"، يعنى بنيّاتهم.[٣] وهذه مصالح متساويةٌ في ظاهر الأمر، مع تفاوت الأعمالِ؛ إذ بين الصائم والمفطِر، وبين الغازي والمجهِّز، وبين النيّة والفعل في لُحوقِ مَشاقّ العبادات، بونٌ بعيدٌ.

وأمّا أنّ المصلحة لا بدّ من القطع بوجودها في الفعل، فضعيفٌ أيضاً. لأنّه لو لَزِم القطعُ بوجودها، للزم القطعُ بتعيينها، [و] لما تَعَدّدَت المذاهبُ لاختلاف المآخذ والمصالحِ. وإن لم يَلزَم[٤] القطعُ بتعيينها، لكنّا نقول: تعيينُ المصلحة أولى بأن يُعتبَر القطعُ فيه من وجودها؛ لأنّه أهمّ وأفيد وأشرح لصدر المكلّف، لما فيه من معرفة خصوصيّةِ العلّة. بخلافِ الاكتفاء بمجرّد الوجود؛ فإنّ المصلحة قد تكون مجملَةً. فإذا لم يُعتبر القطعُ بتعيينها الأهمَّ، فأن لا يُعتبَر القطعُ بوجودها أولى.

[الكلام على فروع قاعدته في الكفّارات والمقدّرات]

وإذ بَطلَت مقدّماتُ قاعدتِه، بطلَت[٥] دعواه في فروعها الثلاثة. ولنا في كلّ واحدةٍ منها قولان. والمختار فيهنّ وجوبُ الكفّارةِ؛ وهو الصحيح في المذهبِ، إلاّ في يمين

(١) مسند أحمد، ٤، ١١٤-١١٥.

(٢) مسلم ١٩٠٩؛ الترمذي ١٦٥٣؛ النسائي ٢١٦٢.

(٣) البخاري ٤٤٢٣؛ ابن ماجه ٢٧٦٤.

(٤) في الأصل زيادة: "من".

(٥) الأصل: تطلب؟

الغموس؛ لأنّا بيّنّا في القواعد أنّ الكفّارةَ متردّدةٌ بين معنى العقوبة ومعنى الجُبران، وأنّ معنى العقوبة فيها أظهرُ؛ لقوله سبحانه، في كفّارة الصيد، ﴿لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦ﴾؛(١) يعني القاتلَ عُوقِب بالغرم في ماله أو بُنيَته، لكونه أتلَف مالاً لله، هو ممنوعٌ منه، بإتلاف بدنِ الصيدِ. وأيضاً، فإنّ الفقهاء قالوا: "التعزير مشروعٌ(٢) في كلّ معصيةٍ لا حدّ فيها ولا كفّارةٌ؛ لئلاّ يخلو الفعلُ من عقوبةٍ". فدلّ على أنّ الكفّارة عقوبةٌ، كالحدّ والتعزير.

ولا يَردُ على كون الكفّارةِ عقوبةً إلاّ كفّارة قتلِ الخطأ؛ إذ لا إثم يُعاقَب بها عليه. ونحن نقول: إنها عقوبةٌ على تفريطه؛ إذ لم يَتثبَّت ليَظهَر له وَجهُ الخطأ، فيَجتَنب / أسبابَه. فإنّ من رأى حيواناً في ليلٍ، أو في خَمَرٍ، يمكنه أن يَتأنّى ليُحقّق هو إنسانٌ أو لا. فإذا لم يُحقّق ذلك، بل بادر ورَمَى، فقتَله، فإذا هو إنسانٌ، ناسَبَ عقلاً وشرعاً أن يَتعلّق بفعله العقوبةُ على استعجاله. وعلى هذا، فقِس في صُوَر الخطأ.

أو نقول: إنّ كفّارة الخطأ تَثبُت من قبيل ربطِ الحُكمِ بالسبب؛ بتَنبيها على عِظَمِ القتلِ والتغليظ في أمرِه. وربطُ الأحكامِ بالأسباب على خلاف الأصل؛ لِمَا قرّرناه في القواعد.

إذا ثَبَتَ أنّ الراجح في الكفّارة معنى العقوبة، فلا شكّ في مناسَبةِ هذه الأفعال الثلاثة للعقوبة.

أمّا القتل عَمداً، فظاهرٌ. ولهذا أُوجِبت العقوبةُ في النفس بالقَوَد، وفي المال بالديَة، لحقِّ الآدميّ. فكذلك، فالمالُ بالكفّارةِ، لحقِّ اللهِ سبحانه؛ إذ قد بَيّنّا أنّ الحقّ في النفس مشتركٌ لله سبحانه، وللعبد بالعرَض؛ وإن كان في الأصل حقّاً لله لا غير، بمقتضى المالكيّة الثابتة بالخالقيّة؛ إذ الأصل أنّ كلّ مَن خَلَق شيئاً وأوجَده، مَلَكَه. ولا خالق للموجودات إلاّ الله؛ فلا مالك لها إلاّ هو سبحانه.

وأمّا يمين الغموس، وهي أن يحلف كاذباً عالماً بكذبه، فلأنّه اجترَأ على الله وانتهك حُرمةَ اسمه العظيم. وفي ذلك نوعُ استخفافٍ واستهانةٍ. فالعقوبة فيه أنسبُ منها في

(١) المائدة ٩٥.

(٢) الأصل: "التعريف منروع".

قتلِ النفس؛ لأنّه اجتراءٌ على مُلكِ الله، وهذا اجتراءٌ على عَظَمة الله. ونحن نَرى أنّ المَلِك، أو ذا القَدرِ والمنصبِ من المخلوقين، قد يعفو عن مِلءِ الأرضِ ذهباً وعبيداً وخيلاً وغير ذلك، ولا يُسامِح بكلمةٍ تَغُضُّ من قَدرِه ومنصبه. ولو لم تَغُضَّ منه أيضاً، لم يُسامِح بها، لاقتضاء أنَفَة المنصبِ ذلك. فالله سبحانه أولى بهذه الغيرة على عظمته.

ولولا أنّ الله تعالى حليمٌ، لما قَنعَ مِن صاحب يمين الغموس بكفّارةٍ، هي قَدرٌ نزرٌ في نفسها وفي العقوبة بها. بل لو أهلَكَ الوجودَ جميعه بمثلِ ذلك، لكان قليلاً في جنب عظمته. لكنّه سبحانه يقول: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِن دَابَّةٍ﴾،(١) إلى قوله في آيةٍ أخرى، ﴿إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾.(٢) لكنّه أعدّ للحانث في الآخرة ما دَلَّ عليه قولُه تعالى، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلاً﴾، الآية،(٣) وما وَرَد في السنّة من الوعيد.

فأمّا قول الفقهاءِ، "لا يجب؛ لأنّ الذي أتى أعظم مِن أن يكون فيه كفّارةٌ"، فهو بناءٌ منهم على أنّ الكفّارة تكفر الإثمَ، أي تغطّيه أو تزيله. فإثم الغموس ونحوها لا يكفّر بشيءٍ. وهو غير مسلَّمٍ. بل إنما هي عقوبةٌ؛ والعقوبات شُرِعَت زواجرَ. وأولى ما زُجِر عنه حُرمةُ اللهِ سبحانه أن تُنتهَك في مُلكه وعظمته.

ثمّ هذا القاتل والحانث، إذا صارا(٤) إلى الله، إمّا أن تَتقدّم لهما توبةٌ؛ فقبولها واجبٌ عند المعتزلة، مَرجُوٌّ عندنا من كَرَمِ اللهِ؛ فيَسلَمان. أو لا تَتقدّم لهما توبةٌ. فإمّا أن يُخلَّدا في النار، كما تقوله المعتزلة؛ أو لا يخلّدا. فإن خُلِّدا، فقد أشبَها الكفّارَ، وسَقَطَت حرمتُهما. فإيجاب الكفّارة عليهما في دار التكليف، مع مصيرِهما إلى الخلود في النار، لا محذور فيه، لسقوط حُرمتهما المبيَّن في المآلِ. وإن لم يخلَّدا، فعذابهما على القتلِ والحنثِ مُتَناهٍ. فلتكن الكفّارةُ الآنَ من جملة ذلك المتناهي تحصيلاً لفائدة ردعه، بتعجيل بعض العقاب له، وزجرِ غيره. والله سبحانه لا يَظلمه. فهو يخفِّف عنه من عذاب الآخرة بقدرِ ما أُخِذ منه في الدنيا. / ٨٦ب

(١) النحل ٦١.

(٢) فاطر ٤١.

(٣) آل عمران ٧٧.

(٤) الأصل: صار.

وأمّا المنفرد برؤية هلال رمضان، إذا لم يَثبُت الصوم العامّ برؤيته، وفَعَلَ في ذلك اليوم ما يقتضي وجوبَ الكفّارة في غيره، فالعقوبة له مناسبةٌ؛ لأنّه انتهك حُرمةَ الله بمخالفته أمرَه قطعاً؛ إذ لا أعلى من مدرَك البصرِ؛ وقد شاهد الهلالَ؛ فثبَتَ في حقّه قطعاً. والحنفيّة يقولون: "إنما ثبت الشهرُ من وجهٍ؛ يعني بالنسبة إليه دون غيره. فكان ذلك ثبوتاً ناقصاً. فكان شبهةً في درءِ الكفّارة. لأنها حدٌّ؛ والحدود تُدرأُ بالشبهات". وهذه قاعدةٌ عامّةٌ لهم في الأحكام؛ أعني تأثيرَ الوجودِ من وجهٍ دون وجهٍ في ضعفِ الموجود. وهي ها هنا تخيُّلٌ لا حقيقة له؛ لأنّ الشهر، كما ثبت بالنسبة إليه، فكذلك وجوب الكفّارة إنما هو عليه مختصّ(١) به، لم يوجد على غيره بقوله سبباً.

ثمّ نقول: منعُكم لوجوبِ الكفّارة عليه، إمّا في الباطن، أعني فيما بينه وبين الله تعالى؛ أو في ظاهرِ الحُكم، لوقوع الشبهةِ وكونه مظنّةً لغلطه. والأوّل لا سبيل إليه؛ لأنّه متى ثبت في نفس الأمرِ أنّه وَطَأَ في نهار رمضان، تعلّق به مُقتضى الوطءِ باطناً. وإلاّ لزِم انقلابُ حقائقِ أحكام الشريعة؛ لأنّ الشبهات إنما تُؤثّر في ظواهر الأحكام؛ أمّا في الحقائق الثابتة عند الله سبحانه، فلا.

وأمّا الثاني، فلنفرِض الكلامَ فيمن أَخبَر أنّه رأى الهلالَ، ولم يَتشكّك فيه، وأنّه وَطَأَ في ذلك اليوم. فإن أَلزَمتموه الكفّارةَ، حصل الوفاقُ. وغيره مثله؛ لأنّا إنما نوجِبها على مَن ثبت عليه ذلك قطعاً. وإن لم تُلزِموه الكفّارةَ، فالدليل عليه أنّه أقرّ بحقّ آدميٍّ، أو مساوٍ لحقّ الآدميّ. وكلّ مَن أقرّ بذلك، لَزِمَه مقتضى إقراره. أمّا أنّه أقرّ بحقّ آدميٍّ، فلأنّ مصرفَ الكفّاراتِ الفقراءُ. ولأجلهم أوجَبها اللهُ بأسبابها، كما أوجَب الزكاةَ.

فإن قيل: "هو حقّ آدميٍّ ناقصٌ؛ لأنّه ليس مستقلاًّ بالاستحقاق؛ فلا يصحّ قياسُه على الحقّ الكامل". قلنا: فهو إمّا حقّ الله، أو حقّ الآدميّ، أو حقّهما؛ لأنّه من أحدهما. فإن كان حقّ الآدميّ، فقد ثبت المطلوبُ. وإن كان حقّ الله، فهو مساوٍ لحقّ الآدميّ في التأكّد، بل آكَدُ. بدليل قوله عليه السلام، "فدَين الله أحقّ بالقضاء".(٢) وحُكم المتساويين مساوٍ. وإن كان حقّهما جميعاً، فحقّ اثنين آكَدُ من حقّ واحدٍ. على

(١) الأصل: مختصاً.

(٢) البخاري ١٨٥٢؛ ٦٦٩٩؛ الدارمي ٢٤٠٢.

أنّ الحقّ في نفس الأمرِ لله، زجراً عن انتهاك محارمِه، أو جبراً لما قهر من عباداته، أو استصلاحاً لعباده. وإنما الفقراء مصرفٌ له.

وأمّا أنّ كلّ مَن أقرّ بحقٍّ، لَزِمَه مقتضى إقراره، فللإجماع على ذلك في الأقارير بالأموال والحدود والأنساب وغيرها من الأحكام.

فثبت بما ذكرنا أنّ ما ذَكَرَه من قاعدة المقدَّرات واهيةٌ، وأنّ الكفّارة في المسائل الثلاث التي ذكرها ثابتةٌ، وأنّه إنما أُتي من النزوع إلى التحسين والتقبيح، وقد صرَّحَ بلفظه فيها، حيث قال: "كلّ ما حَكَمَ بوجوبه الشرعُ، لا بدّ وأن يُحكَمَ بوجود المصلحة فيه قطعاً. ولا يجوز إيجابُه مع تَوهُّم انعدامِه. لأنّ في ذلك إيجابَ ما يُتَوهَّم فيه المضرّةُ والمفسدة؛ والاحترازُ عن الضرر الموهوم واجبٌ؛ وإيجاب ذلك قبيحٌ". هذه عبارته. والله أعلم.

ومنها قاعدته في الأنكحة

وحاصل ما قرّرها به أنّ النكاح تَضمَّن، أو استَلزَم، معنىً تجب إقامتُه. لأنّه ثبت مع وجودِ المنافي. فلو لم يتضمّن ذلك المعنى، لم يجب / مع وجود المنافي. ٤٨٧

أمّا أنّه ثبت مع وجود المنافي، فلأنّ النكاح رِقٌّ ومُلكٌ؛ لقوله عليه السلام، "النكاحُ رقٌّ".(١) ولئن نوقشنا في عبارة "المُلك والرقّ"، قلنا: هو إثبات ولايةٍ على المرأة، واختصاصٌ بها، تُنافيه حرّيّتُها؛ لأنّ الحرّيّة تُنبئ عن الخلوص لفظاً؛ وهي كذلك عقلاً وشرعاً، مِن حيث إنّ الله سبحانه خَلَقَ خَلقَه لإقامة عباداته وتوحيده. ولن يتمكّن الإنسان من ذلك إلاّ إذا اختصّ بنفسه، وانتفى عنه اختصاصُ الغيرِ به، ولأنّ الإنسانيّة بأصلها تقتضي الكرامةَ والاستقلالَ، فثُبوت الرقِّ والملكِ والاختصاصِ يُنافي ذلك.

وأمّا أنّ ثبوته مع المنافي يقتضي أنّه تضمَّنَ، أو استَلزَم، معنىً تجب إقامتُه، فلأنّه لو لم يكن كذلك، لَما كان إطلاقُه أولى من حظرِه.

قلتُ: هكذا قال في تقرير هذه المقدّمة. ولها تقريرٌ أقوى وأوضح من هذا. وهو أنّ الشيء مع منافيه لا يجتمعان عقلاً؛ وكذلك لا يجتمعان شرعاً، إلاّ لمصلحةٍ راجحةٍ على مصلحة الندب، كما سبق تقريرُه له؛ وليس إلاّ الواجب.

---

(١) راجع: البيهقي، السنن الكبرى، ٧، ٨٢. ورواه موقوفاً على أسماء بنت أبي بكر. وقال: "ورُوِي ذلك مرفوعاً؛ والموقوف أصحّ".

قال: "وأمّا المعنى الذي اشتَمَل عليه النكاحُ، [و] تجبُ إقامتُه، فيكفينا إثباتُه مجمَلاً؛ إذ قد دلَّ عليه الدليلُ؛ لأنّ الشيء يُعرَف بذاته تارةً، وبدليله ولازِمه أُخرى. وإن بيّنّاه، قلنا: ذلك المعنى هو التوالد والتناسل والسكن والازدواج والتوسّل به إلى استدامة إقامة التوحيد، باستبقاء النفس، بصيانتها عن الزنا وأسبابِ الهلاك، كما سبق.(١) وذلك لأنّ الإبضاع لا يُباح بمطلق الإباحة؛ فلا بدّ من ضربِ حدٍّ واختصاصٍ، يمنَع الغيرَ عن مشاركة الرجل في مائه؛ ليثق بأنّ الولدَ منه؛ فيقوم بتربيته والإرضاع. و[إلاّ] اختَلّ أمرُ التناسلِ. ولو لم يكن له على المرأة ولايةٌ، تمنعها من الخروج والتبدُّد عليه، وتُلزِمُها المطاوَعةَ على الاستمتاع بها، لَما حصل السكنُ والازدواج."

ثمّ قال: "فإن قيل: "الإنسان لا يأثم بترك النكاحِ؛ وذلك يَنقُض الوجوبَ"، قلنا: إنما لا يأثم بالتركِ في كلّ زمانٍ؛ لأنّه واجبٌ موسَّعٌ، أو على الكفاية. على أنّ بعضهم قال: "لو ترَك النكاحَ جميع عمره، ومات من غير نكاحٍ، عوقب عليه في الآخرة"."

هذا حاصل ما قَرّر به هذه القاعدةَ.

[فروع قاعدته في الأنكحة]

ثمّ بنى عليها فروعاً.

[الاشتغال بالنكاح أفضل من التخلّي للنوافل]

منها أنّ الاشتغال بالنكاح أفضل من التخلّي لنوافل العبادة؛ لتضمُّنِه معنىً تجب إقامته، بخلاف النوافلِ. قلتُ: وهذا مذهبُ أحمد، خلافاً للشافعيّ.(٢)

[إجبار المولى عبدَه على النكاح]

ومنها أنّ المولى يملِك إجبارَ عبدِه على النكاح، استبقاءً لمالِه، وهو العبد، وصيانةً له.

[إرسال الطلقات الثلاث جملةً]

ومنها إرسال الطلقات الثلاث جملةً حرامٌ وبدعةٌ؛ لأنّ ذلك قطعٌ للمصلحة التي تجب إقامتها بالكلّيّة، احترازاً عن تفريقها، فإنّه جائزٌ.

---

(١) راجع: صفحة ١٣٣ أعلاه.

(٢) راجع مثلاً: الشافعي، الأم، ٥، ١٢٨-١٢٩؛ ابن قدامة، المغني، ٩، ٣٤٠-٣٤٤.

[فسخُ النكاحِ بالعيب]

ومنها أنّ النكاح لا يُفسَخ بالعيب. لأنّه ثَبَتَ مع وجود المنافي ضرورة إقامةٍ للمعنى الواجبِ. وما ثبت للضرورة تقدَّرَ بقدْرِها في خصوصيّة المعنى المقتضي له؛ فلا يَظهرُ أثرُه في غيره. وما يتضمّنه الفسخُ، من زوال الضرر وإقامة العدل، قد جُعِل له طريقٌ يَحصُل به، وهو الطلاق.

[الكلام على قاعدته في الأنكحة]

قلتُ: هذه القاعدة ليس نزوعُها إلى التصرُّف العقليّ كغيرها. لكنّه يُناقَش فيها تَفقُّهاً؛ فيقال: المعنى الذي ذكرتَ أنّ النكاح تضمَّنه، يجب عقلاً، أو طبعاً، أو شرعاً؟ إن قلتَ: "عقلاً"، فقد أبطلنا قاعدةَ ذلك. وإن قلتَ: "طبعاً"، فالطبيعيّات لا مدخَل لها في الشرعيّات. ولهذا، لم يُقدِّر بعضُ العلماء المدّةَ التي يَلزمُ الزوج وطء الزوجةِ فيها اجتزاءً بداعي الطبع. / وإن قلتَ "شرعاً"، فأين دليله؟ وقوله عليه السلام، "تناكحوا، تناسلوا؛ ومَن رغب عن سنّتي، فليس منّي"،(١) ونحوه، قد حُمِل على الندب، لا الوجوب. بدليل قولِه، ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾؛(٢) ولو وَجَب، لما عُلِّق باستطابتهم له؛ وقوله تعالى، ﴿وَأَن تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾.(٣) وأيضاً، فإنّ العلماء قالوا: "الاقتصار على واحدةٍ أفضل". ولو كان واجباً، لكان الإكثارُ منه أفضل، ولوَجبَت الأربعُ؛ لأنها غاية الواجبِ، كالصلاة الرباعيّة. وإذا لم يجب النكاحُ، لم يجب المعنى الذي تضمَّنه؛ لأنّ ما لا يتمّ الواجبُ إلاّ به واجبٌ. فإذا لم يجب ما لا يتمّ غيرُه إلاّ به، عُلِم أنّ ذلك الغير ليس بواجبٍ.

٨٧ب

وأمّا قوله، "ثبت النكاحُ مع وجود المنافي"، فله اتّجاهٌ. لكن لو عَكَس عاكسٌ، وقال: إنما ثَبَتَ مع وجود الملائم المناسب، وذلك لأنّ الله سبحانه خَلَق الزوجين الذكر والأنثى على تفاوتٍ في الدين والعقل، كما صحّ به نقلُ الشرعِ، أنّ النساء ناقصاتُ عقلٍ ودينٍ؛ ولذلك كان شهادةُ امرأتين وإرثُهما بشهادةِ رجلٍ وإرثِه. والدين والعقل

---

(١) البخاري ٥٠٦٣؛ مسلم ١٤٠١؛ النسائي ٣٢١٧.

(٢) النساء ٣.

(٣) النساء ٢٥.

هما اللذان يحملان على صيانة النفوس عن الشهوات وملابسة المحظورات؛ وذلك أجدر أن يُبقِي النفسَ لإقامة التوحيد. وذلك لما سبق من أنّ العقل مشتقٌّ من عقال البعير المانع له من النُدود والشرود عن مالكه.(١) و "الدين" مشتقٌّ من "دان يدين"، إذا خَضع وذلَّ. ومنه "الدَّين"؛ لأنّ المديون يَذِلّ لصاحبه. فالإنسان يمتنع عمّا لا يحلّ بمقتضى العقلِ طاعةً لربّه بمقتضى الدين. والمرأة لَمَّا نَقَصَ حظُّها من هذين المعنيين الشريفين، ناسَبَ أن تثبُت عليها ولايةُ الزوجِ، لمصلحته باستمتاعه بها، ولمصلحتها بحبسها(٢) عن الشرود والتسارع إلى ما لا ينبغي.

ولهذا رأينا النسوان في زمننا هذا قد استخرَجن بمكرِهنّ طريقةً يَتوصّلُ بها أكثرُهن إلى الشرود عن قيدِ الأزواجِ. فإذا أرادت المرأةُ أن تخرُج لقضاء وطرٍ ما إلى بعض المواسم والفُرَج، كالقرافة بالقاهرة، وموسى والجواد ببغداد، وكان زوجُها فقيراً [لا] يُطمَع في جانبِه، ادَّعَت عليه عند القاضي بكسوةٍ ونفقةٍ ماضيةٍ، وجَعَلَت دعواها عند من يَقبل قولَها، مع تمنِّيها في عدم الإنفاقِ عليها، استصحاباً للحال، وتمسّكاً بالأصل دونَ الظاهر، كالحنبليّ. فتحبسه على ذلك. ثمّ تذهب حيث شاءت. فإذا عادت، أخرجَته. فإذا كان هذا فعلُهنّ مع رابطة الزوجيّة، فما الظنُّ لو خَلَونَ عنها! وحينئذٍ، لم يَثبُت النكاحُ إلاّ مع الملائم المناسِب، بمقتضى الحكمة الشرعيّة.

وأمّا حديث "النكاح رقٌّ"، فلا يثبت عند أهل النقل. وأمّا عدوله عن لفظ "الرقّ" إلى "الاختصاص"، فغير مجدٍ؛ لأنّا بيّنّا أنهما جميعاً ما ثبتا.(٣) إلاّ مع الملائم المناسِب.

وأمّا قوله، "إنّ شرَفَ الحرّيّةِ وخَلقَ الآدميٌّ لإقامة العبادات يقتضي الاستقلالَ وعدمَ الاعتراضِ". قلنا: هي مستقلّةٌ بنفسها فيما يتعلّق بإقامة العبادات، لا اعتراض عليها في ذلك. ولهذا قلنا: إنّ له الاستمتاع بها ما لم يَضُرّ بها، أو يَشغلها عن واجب. فليس له اعتراضٌ عليها / في صلاة الخَمس، وصوم الشهرِ، وحجّ الفرضِ، إذا وُجِدَت شروطُه. ١٨٨ وأمّا ولايته عليها فيما عدا ذلك، فهو بمقتضى عقدِ النكاح الواجب الوفاءُ به، بموجب

(١) راجع: صفحة ٦٩ أعلاه.

(٢) الأصل: يحبسها.

(٣) الأصل: بيّنا.

قوله تعالى، ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.(١) وذلك لا يَغُضّ من منصب الإنسانيّة، ولا الحريّة. كما أنها هي تتسلّط عليه بحكم العقدِ؛ فتحبسه على مهرها ومؤونتها، ويمتنع عن التزوُّج والتسرّي عليها، وإخراجها من دارها أو بلدها بشرطها؛ عملاً بقوله عليه السلام، "المؤمنون على شروطِهم"،(٢) ونحوه. وليس ذلك قادحاً في شرفِ حرّيّته، ولا إنسانيّته.

وأمّا قوله، "لو لم يتضمّن النكاحُ معنىً تجب إقامتُه، لما كان إطلاقه أولى من حظرِه"؛ فليس بلازمٍ؛ لجواز ترجُّحِ إطلاقِه تَرجُّحَ ندبٍ واستحبابٍ، لا ترجُّحَ عزمٍ وإيجابٍ.

وأمّا قوله، "إنّ المعنى الذي تجب إقامتُه هو التوالد والتناسل"، فهو ضعيفٌ؛ لأنّ ذلك لو وَجَب شرعاً، لوجبَت نيّتُه عند عقدِ النكاحِ، أو عندَ الوطءِ. ولا نعلم خلافاً بين المسلمين في أنّ للرجل أن يتزوّج ويطأ، وإن لم يخطُر بباله الولدُ. بل أبلغ من هذا أنّ النصوصَ صحَّت بجواز العزلِ لمنع الولدِ؛ وأجاز العلماءُ شُربَ دواءٍ لقطع الحيضِ، مع إفضائه إلى منعِ الحمل. وإنما الله سبحانه أجرى العادةَ، بأنّ هذا النوع الإنسانيّ متّصل الوجودِ إلى اليوم الموعود، بحُكمِ الدواعي الطبيعيّة الحيوانيّة، كسائر أنواع الحيوان من البهائم والطير والحشرات.

وأما الازدواج والسكن، فهو أيضاً حاصلٌ بفضلٍ إلهيٍّ. ولهذا امتنّ به عليهم، فقال: ﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾،(٣) ونحوه. وذلك لـمَا يحصُل لكلٍّ من الزوجين من اللذّة بالآخر. حتى لو أراد أحدُهما أن لا يحبّ صاحبَه، لغلبه قلبُه، ولم تطاوِعه نفسُه. فانجذاب قلبِ كلٍّ منهما إلى الآخر كانجذاب الحديد إلى المغناطيس. وليس ذلك بكسب الإنسانِ، حتى يكون من معاني النكاح الواجبة.

وإمّا استيفاء النفس، بصيانتها عن الهلاك، لاستدامة التوحيد، فدعواه من أضعف ما يكون. وقد تقرّر ضعفُها في نظير ذلك في الصوم.(٤) وذلك لأنّ الشهوات دائمةٌ ملازِمةٌ؛ فلو كان المقتضي للوجوب ما ذكر، لوَجَبَ استدامةُ النكاحِ ما دامت الشهواتُ

(١) المائدة ١.

(٢) حديث "المسلمون عند شروطهم": الترمذي ١٣٥٧؛ أبو داوود ٣٥٩٤.

(٣) الروم ٢١.

(٤) راجع: صفحة ١٣٣-١٣٤ أعلاه.

المحذورُ منها الهلاكُ. وهو قد صرَّح بأنّه واجبٌ موسَّعٌ، لا يجب إلاّ في آخر العمرِ، أو فرضُ كفايةٍ، يسقط عن البعض بفعلِ البعض. وقال الفقهاءُ الذين أوجَبوا النكاحَ: "يخرج عن عُهدة الواجب بالوطء في نكاحٍ مرّةً واحدةً".

قلتُ: فيظهر لي، والله أعلم، أنّ حكمة النكاحِ هو ارتداعُ المكلَّف بعدَه عن الزنا؛ لأنّه بالنكاح مرّةً يصير محصَناً. وقد عُلِم أنّ حُكمَ الشريعةِ في المحصَن، إذا زنى، الرجمُ. فإذا زنى بعدَ الإحصانِ، فهو يَتوقّع أن تَقُومَ عليه البيّنةُ؛ / أو يُحدث اللهُ فيه داعيَ الاعترافِ، كما اعترَف ماعزٌ والغامديّةُ، فرُجما[1]؛ أو يبقى في نفسِ الأمرِ مباحَ الدمِ، غير محرَّمٍ[2] شرعاً، بحيث لو قتَله قاتلٌ، لم يَستحقّ في الآخرة عن دمِه عِوَضاً. وهذه محذوراتٌ يأباها العاقلُ المؤمن لنفسه؛ فتكون رادعاً له.

٨٨ب

وأمّا قوله، "ولو لم يختصّ الإنسانُ بزوجتِه، لم يَثِق بأنّ الولد له؛ فيتقاعد عن تربيته؛ فيضيع"؛ فهذا قد عَلَّل به العلماءُ. وعليه إشكالٌ؛ وهو أنهم في الجاهليّة كان لهم نكاحُ الراياتِ. يَدخُل الجماعةُ على المرأة؛ كلٌّ[3] منهم يَركز رايتَه على الباب. حتى إذا فرغ، خرَج، ودَخَل غيرُه كذلك. ثمّ، إن حمَلَتْ، ألحقَته بأحدهم؛ فلَحِقَ به. واصطَلحوا على ذلك. وما انقَطَع التناسلُ، ولا اختَلّ له حُكمٌ. فنقول: لو قَدَّرنا أنّ الشرع قرّر ذلك، لجاز قطعاً، مع عدم الاختصاص المذكور. وقد استقصيتُ بالجواب عن هذا في الفوائد.

هذا هو الكلام على مقدّمات القاعدةِ. فلنتكلم على الفروع.

[الكلام على فروع قاعدته في الأنكحة]

أمّا كون التشاغل بالنكاح، فيحصل[4] من الفاعل بنوافل العبادات، فقد خالف فيه الشافعيُّ بناءً على أنّ الله تعالى مَدَحَ يحيى بن زكريّا بأنّه حصورٌ لا يأتي النساءَ. وما كان صفةَ مدحٍ، لا يكون ضدُّه أفضلَ. ولأنّ ذلك حظٌّ محضٌ للنفس؛ والله تعالى إنما

---

(١) الأصل: "والعامرية فرجم".

(٢) الأصل: محترم.

(٣) مكرّرة في الأصل.

(٤) كذا في الأصل، غير منقوطة.

تعبّد خلقَه بترك حظوظ أنفسهم؛ فيكون تركُه هو العبادة. وهذا أقوى من حيث النظر.

أمّا قصة يحيى، فالاستدلال بها مبنيٌّ على الاحتجاج بشرعِ مَنْ قبلَنا. على أنّ الخصم يَدَّعي نَسخَه بنصوص السنّة في اقتضاء النكاح؛ فلا يبقى حجّةً، باتّفاقٍ.

ومأخذ المسألة، فيما ذكره الزَنجانيّ، أنّ النهي عن الفعلِ، هل هو أمرٌ بأحدِ أضداده، أم لا؟ مَن قال بالأوّل، أوجَب النكاحَ؛ لأنّه منهيٌّ عن الزنا؛ فيكون مأموراً بضدّه، وهو النكاح. ومن قال بالثاني، فمذهبه ظاهرٌ.(١) وفي الاستدلال بهذا على وجوب النكاح نظرٌ؛ فإنّ بين الزنا والنكاح واسطةً؛ وهي(٢) ترك الزنا بدون النكاح صبراً واستعفافاً. وتركُ الشيء ضدُّه؛ فقد امتثَل بفعلِ ضدٌّ المنهيِّ عنه. ولا يلزم منه وجوبُ النكاحِ.

والتحقيق أنّه إذا خاف الزنا بترك النكاحِ، وَجَب؛ لأنّ ترك الزنا واجبٌ؛ وما لا يتمّ الواجبُ إلاّ به، فهو واجبٌ. فوجوبه مبنيٌّ على هذا الأصل. ولَمَّا عارَضَه حظٌّ النفسِ، قال الخصمُ: "يُباح له أن يأمَن غائلةَ الزنا بالنكاح؛ أمّا الوجوب، فيحتاج إلى دليلٍ. وإنّما يَتَمَحّض ما لا يتمّ الواجبُ إلاّ به موجَباً فيما إذا خلا عن معارضٍ؛ كمسحِ جزءٍ من الرأس، وإمساك جزءٍ من الليل، واجتناب المباحِ المشتبه خشيةَ إصابةِ المحظورِ."

وأمّا إجبار السيّدِ عبدَه على / النكاح، فهو عندنا مختصٌّ بالصغير. أمّا الكبير، ١٨٩ فلأنّه إن وَجَب عليه النكاحُ لِحَقّ الشرعِ، فالشرعُ هو المجبِر، لا السيّد. وإن لم يجب، فمصلحة النكاح مختصّةٌ بالعبد؛ ولا ولاية عليه في ذلك، كما لو تَرَكَ من الطعام والشراب ما لا يضرٌّ بماليّةِ السيّدِ من بدنِه، فليس له إجباره على أكلِ اللحم السمين والحلوى الطيّبة. والكلام فيما إذا لم يجب عليه النكاحُ بخوفِ الزنا، فلا يَرِدُ ما ذَكَره من أنّ له استبقاء نفسه بصيانته.

وأمّا إرسال الطلقاتِ الثلاث، فلم يكن محرَّماً؛ لقطعها المعنى الذي تجب إقامته بالنكاح، متضمِّنٌ لمصالح بالجملة، سواءً كانت واجبةً أو لا. والله تعالى ناظرٌ لعباده، ومؤدِّبٌ لهم، ومرشِدٌ إلى المصالح. فولاية النكاحِ إذا ثبتت على المحلّ، كانت تلك المصالح مستمرّةً. واستيفاء الطلاقِ يُزيلها بالكلّيّة، بحيث يَبعُد استدراكُها بعدَ زوجٍ

(١) الزنجاني، تخريج الفروع، ٢٥١-٢٥٣.

(٢) الأصل: وفي.

ثانٍ. ومصلحة الطلاق إن عَرَضَت، حصلَت بالطلقة الواحدة؛ لإفضائها إلى البينونة بانقضاء العدّةِ واستباحة المرأةِ الزوجَ[(١)]. فإن احتيج إلى استيفاءِ الثلاث، فليكن بالتدريج، في كلّ طُهرٍ طلقةٌ. كلُّ ذلك مراعاةٌ لمصلحتهما، خشيةَ أن يبدو له في إمساكها. فإذا استبقى من الولاية عليها طرفاً، أمكنه ذلك. وربما كان بينهما ولدٌ، فاستدرَك تربيتَه. وربما تأدّبَت هي بالطلقة، أو هو؛ فانتظَم حالهما بعد المراجَعة. وإذا لم يُبقِ من الولاية شيئاً، فات ذلك عليه، فتضرَّرَ. وقد بيّنّا أنّ الحقّ في النفوس لله. فله الحجرُ عليها، ودفعُ الضررِ التكليفيّ عنها. فهذا منزعٌ جيّدٌ.

وأمّا منعُه فسخَ النكاحِ بالعيب، فقد أبطلنا أصلَه الذي بناه عليه؛ وهو ثبوت النكاح مع المنافي. ومقتضى العدلِ الشرعيِّ جوازُ الفسخِ بالعيب المُخلِّ بمقصود النكاح لكلٍّ من الزوجين؛ لأنّ النكاح في الحقيقةِ عقدُ معاوَضَةٍ؛ فجاز فسخُه بالعيبِ؛ كالبيع والإجارة. وما اختصّ به النكاحُ من سائر خَواصِّه لا يَقدح في هذا القياس؛ لأنّ تلك ثبتت[(٢)] لمقتضَياتٍ أخرَ. ولأنّه قد جعل من جملة المعنى الذي تجب إقامتُه بالنكاحِ التوالد والتناسل والسكن والازدواج؛ والعيبُ مخلٌّ به لخصوص النفرة.

وأمّا الطلاق، فهو، وإن كان طريقاً إلى التخلُّص، إلاّ إنّ فيه ضرراً على الزوج، لا يقتضيه دليلٌ. وهو إلزامُه المهرَ، وإسقاطُ ولايتِه عن المحلّ، بحيث لا يمكنه استدراكُها إلاّ بعد زوجٍ أو عقدٍ. بخلاف الفسخِ؛ فإنّه يرجع به عندنا على مَن غَرَّرَه مِن زوجةٍ، أو وليٍّ؛ وتبقى ولايتُه للفائدة المذكورة. ولأنّ الأحكام الشرعيّة كالأبدان الطبيعيّة، كلّما عَرَضَ لها عارِضٌ، اقتضى علاجاً خاصّاً. والعيب في النكاح عارِضٌ لحكمِه؛ فيقتضي علاجاً خاصّاً، غيرَ المعهود بغيره. وليس إلاّ الفسخ. ولا شكّ في اقتضاء[(٣)] العيبِ حُكماً خاصّاً، ومناسبته للفسخ[(٤)] في حُكم العقلِ وعدلِ الشرعِ. / ٨٩ب

قوله، "المصلحة مع العيب، إمّا في بقاء النكاح، فقد أبقيناه؛ أو في قَطعه، فقد

(١) كذا في الأصل.

(٢) الأصل: ثلث؟

(٣) الأصل: اقتضايه.

(٤) الأصل: مناسبه للنسخ؟

جَعَلنا له طريقاً، وهو الطلاق". قلنا: ليست القسمة حاصرةً. إذ لقائلٍ أن يقول: "المصلحةُ في قَطعِه أو رفعِه بسببٍ خاصٍّ، وهو الفسخ".

قلتُ: وقد حكى الزنجانيُّ عن الحنفيّة أنّ مَورد عقدِ النكاح عندهم هو[1] الرِّقِّيَّة، لا المنفعة، استدلالاً بقوله عليه السلام، "النكاح رقٌّ". إلاّ أنّه لا يُنتج البيعَ. فإن ثبت هذا عنهم، جاز أن يَرجِعَ مأخذُ المسألة إلى أنّ المعقود عليه الرِّقِّيَّة، أو منافع البضع؟ فعلى الأوّل، لا يَستحقّ الفسخ؛ لأنّ الرقّيّة سليمةٌ لا نَقصَ فيها. وعلى الثاني، يَستحقّ؛ لاختلال المنافع بالنفرة الحاصلة عن العيب. والله أعلم.

ومنها قاعدته في الماليّة وأهليّة[2] الأملاك

واضطَرَب كلامُه فيها. وكان حاصلُه أنّ المالك المتصرِّف شرعاً هو المختصّ بحالٍ، لكونه عليها، يتمكّن من التصرُّف في الأموال بضربٍ من الاختصاص؛ لأنّه محتاجٌ إلى استبقاءِ نفسِه، لإقامة رسم التكليف في مُدّته. فلو لم يَثبُت له اختصاصٌ بالأموال، لما كان أولى بها من غيره. والتكليف مشعرٌ بكونه على الحال التي يَتمكّن بها من الاختصاص بالأموال؛ لأنّ التكليفَ يُشعِر بكونه واجبَ البقاءِ، لإقامة رسمه.

ثمّ أُورِدَ عليه سؤالٌ ضعيفٌ. وهو أنّ التكليف إمّا أن يَدلّ على المالكيّة قبل أوانِ التكليف، أو وقتَ مجيئه؟ والأوّل باطلٌ؛ إذ لا تكليف قبل أوانه؛ فلا حاجة إلى الاستبقاء للخروج عن دائرة التكليف. والنفي باطلٌ؛ لأنّ وقتَ مجيءِ التكليف يَخرُج عن العهدة بفعل المكلَّف به؛ فلا حاجة إلى الاستبقاء. فاحتاج هو لأجل هذا السؤال إلى أن قال: "أنا ما جعلتُ ذاتَ التكليفِ دليلَ المالكيّة والاستبقاء، بل قلتُ: إذا استجمع الإنسانُ أموراً يلازِمها التكليفُ، يجب عليه الاستبقاءُ؛ لأنّ الإنسان كلّما كَمُل عقلُه، استجمع أموراً لا بدّ أن يُكلَّف معها، إمّا في الحال، أو في الثاني."

قلتُ: فكلامه بهذا مع ما سبق متهافتٌ في الظاهر. وإن أمكن تصحيحُه، لكنّ عبارته لم تفِ بمقصوده؛ فأشعَر كلامُه بالاضطراب. والسؤال الذي أَورَدَ عليه فاسدٌ؛ لأنّ التكليف ليس بفعلٍ واحدٍ في حالٍ من التكليف، حتى يَفعله ويَستغني عن

(١) الأصل: وهو.

(٢) الأصل: أهلة.

استبقاء نفسه. بل هي أفعالٌ من أحوالٍ[١] وأنواعٍ في أزمانٍ متطاولةٍ، لا يمكن إيقاعُها دفعةً واحدةً. فلا جرم احتاج إلى استبقاء نفسه وإلى المالكيّة لأجله.

[فروع قاعدته في الماليّة وأهليّة الأملاك]

ثمّ بَنى على هذه القاعدة مسائلَ.

[تصرُّف العبدِ المأذون له]

منها أنّ العبد المأذون له في نوعٍ من التصرُّفات يَصير مأذوناً له في الأنواع كلّها؛ لأنّ بالإذن ارتَفَع الحَجرُ وظَهَرَت مالكيّتُه بمقتضى التكليف. والمانع له إنما كان تَعَلُّق حقّ السيّد بخدمته. فاذا أسقطه في نوعٍ أو زمنٍ ما، سقط في الأزمان كلّها.

[تصرُّف الصبيّ المأذون له]

١٩٠ ومنها أنّ الصبيّ المأذون له / إذا تصرَّف، نفذ تصرُّفه؛ لأنّه على حالٍ، لكونه عليها، يَتمكَّن من الاختصاصِ بالأموال والتصرُّفِ فيها.

قلتُ: تَبيَّن من كلامه هذا، ومما سبق، أنّ مرادَه بأنّ الإنسان إذا استجمَع أموراً يلازمها التكليفُ، وَجَبَ عليه الاستبقاءُ. لأنّه[٢] ما دام يَترقّى إلى التكليف من حالٍ إلى حالٍ بالتدريج، فهو متهيئٌ للمُلكِ، ومتوقَّعٌ لوجوب استبقاء نفسه في الثاني؛ لأنّه جَعَل الصبيَ متّصفاً بالحال التي تصحُّ بها المالكيّة. فوَجَب حملُ كلامه على ما ذكرنا. لكنّ قصور عبارته عن مُراده أوقَع في كلامه الإشعارَ بالاضطرابات[٣].

[تجزُّؤ العتقِ]

ومنها أنّ العتق يَتَجزّأ؛ لأنّ المملوكيّة ليست وصفاً قائماً بالمملوك. بل هو بحقّ الأصل متهيّئٌ لُملكِ الأشياء، قابلٌ له، غير قابلٍ لأن يملكه غيرُه. وإطلاق اسم "المملوك" عليه تجوُّزٌ شرعيٌّ، معناه أنّ اختصاص غيره باستعماله والانتفاع به مانعٌ له من التصرُّف في نفسه. ثمّ ذلك المانع قد يَثبُت لشخصٍ واحدٍ، وقد يَثبُت لشخصين، فأكثر، يشتركان في الاختصاص باستعماله. فإذا قُدِّر زوالُ المانع من جهة أحدهما، لسببٍ،

---

(١) الأصل: أحيل؟

(٢) الأصل: انه.

(٣) الأصل: بالاضطرارات؟

مِن عتقٍ أو غيره، فوقوع ذلك السبب يقتضي وقوعَ أثره؛ وهو زوال مانع العبد من استعمال مالكيّةٍ في نفسه من تلك الجهة. ولأنّه يقتضي زوالَ المانع من جهة الشريك، إذ لا مقتضي لذلك عقلاً ولا شرعاً، فتعيَّنَت التجزئةُ.

[الكلام على قاعدته في الماليّة وأهليّة الأملاك]

قلتُ: قد نبّهتُ على اضطراب كلامه في هذه القاعدة من حيث اللفظ، إن لم يكن من حيث المعنى. وما أوقَعه في ذلك [إلاّ] الإغراق في التناسُبِ العقليّ. وذلك لأنّه رأى المالكيّةَ صفةً شريفةً. والتكليف جاء به كمالٌ؛ فناسَب إضافتها إليه، على ما قرّرَه.

والتحقيق في الباب أن يقال: إنّ الله سبحانه لَمَّا خَلَق العبادَ، لما أراد منهم من العبادةِ والتكليفِ، وجعَلهم محتاجين إلى ما تقوم به أبدانهم، وتبقى به نفوسُهم، خَلَق لهم أشياءً، برسمِ ذلك، متاعاً لهم - كما امتنّ اللهُ سبحانه عليهم بذلك في قوله، ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾،(١) ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾(٢) - ثمّ ابتلاءً، بتَمكُّن كلٌّ منهم من الانتفاعِ بجزءٍ مِمَّا خَلَقَ له من المتاع، إلاّ بضربٍ من الاختصاص. وإلاّ، كان انتفاعه به دون غيره ترجيحاً من غير مرجِّحٍ. ورَبَطَ الشرعُ ذلك الاختصاصَ بصفاتٍ شريفةٍ مناسِبةٍ. وهي، بالاستقراءِ، الحياةُ والإنسانيّةُ والحرّيّةُ، وهي عدم الولاية عليه لغيره، بحيث يختصّ بمنافعه دونه. فالمُلك دائرٌ مع هذه الصفات وجوداً وعدماً. والحكمة في إثبات المُلكِ إقامةُ الأبدان إلى أوانِ التكليف وانقطاعه. فيشترك في ذلك المكلّفُ وغيره، وليداً، أو فطيماً، أو حملاً؛ لأنهم جميعاً يحتاجون إلى إقامة أبدانهم. والجماد والميّت لا يَملكان، لانتفاء الحياة التي هي شرطُ الإنسانيّةِ والاتصافِ بالحرّيّة. فانتفت فيه الصفاتُ الثلاث. والبهيمة لا تَملك، لانتفاء الإنسانيّةِ. والعبدُ لا يَملك، لانتفاء الحرّيّة. والتكليف الذي ذَكَرَه إنما هو شرطُ الاستقلالِ بالتصرُّف، لا لاستحقاق المالكيّة.

بقي الكلام في الجنين قبل أن يُنفَخ فيه الروحُ. / فيقال: إن قلتم: "يملِك"، فالحياة منتفيةٌ فيه؛ وقد شرطتموها للمُلك. وإن قلتم: "لا يملِك"، فبتقدير أن يموت أبوه قبل ٩٠ب

(١) البقرة ٢٩.

(٢) الجاثية ١٣.

نفخِ الروحِ فيه، يجب انتقالُ التركةِ بموتهِ إلى بقيّةِ الورثة دون الجنين. فكيف وقفتم له الميراثَ وهو بحالٍ لا يملك، ثمّ ورّثتموه بشرط الولادة؟ فالجواب إنّه يملك. والحياة، وإن لم تُوجَد فيه حالاً، فهو صائرٌ إليها بحُكم العادةِ المطّردة، أو الغالبة،(١) مآلاً؛ فهو حيٌّ بالقوّة. فقامت هذه القوّةُ مقامَ الفعل لغلبتها واطّراد العادة بها. بخلاف الميّتِ، فإنّ العادة لم تطّرد بعَوده حيّاً. فهذا كلامٌ واضحٌ في المُلك، لا غبار عليه.

[الكلام على فروع قاعدته في الماليّة وأهليّة الأملاك]

أمّا الفروع التي ذكرها، فالأوّل منها ممنوعٌ، وضعفُه أظهر من أن يُظهَر. فقوله، "بالإذن ارتفع الحجرُ". قلنا: مطلقاً، أو بالنسبة إلى ما أُذِن له فيه؟ الأوّل ممنوعٌ؛ ولا دليل عليه. والثاني مسلَّمٌ.

قوله، "إذا رضي السيّدُ بإسقاط حقّه من خدمة العبدِ في زمانٍ، سقط في جميع الأزمان"، تحكُّمٌ لا رابط فيه، ولا ضابط يحويه. وإنّما هو كمن يقول: "إذا جاز أكلُ الميتةِ في وقتِ الضرورة، جاز في جميع الأوقات. وإذا فُكّ بالحجر عن العبد بحضور العدوِّ البلدَ، واحتاج الناسُ إلى دفعه، على رأي الشافعيِّ، انفكّ عنه في جميع الأوقات". ولو صحّ ذلك، للَزِم منه بطلانُ جميعِ عمومات الشرعِ؛ لأنها مخصوصةٌ بصورٍ معروفةٍ عند العلماء. وتعلُّقُ حقِّ السيّدِ بخدمة العبد في عموم الأوقات كعمومات الشرع المتعلّقة بأفعال المكلّفين. فلو استفاد العبدُ، بإذن السيّدِ له في نوعٍ خاصٍّ، رَفعَ الحجرِ عنه في كلّ نوعٍ، لاستفاد المكلّفون، بتخصيص صورةٍ من كلّ عامٍّ، تخصيصَ جميعِ صُورِه. وذلك محالٌ. وإنّما عَدلُ الشرعِ والعقلِ أن يختصّ تصرُّفه بما أُذِن له فيه دون غيره، كسائر التخصيصات.

وأمّا الصبيّ، فإن كان مميِّزاً، ففيه خلافٌ بين العلماء. فإن أُجيز، فكالعبد؛ يختصّ تصرُّفُه بما أُذِن له فيه. وإن لم يجز، فالفرق بينه وبين العبد التكليفُ وعدمه. وإن لم يكن مميِّزاً، لم يجز تصرُّفُه؛ لمظنّة التفريط.

وأمّا تجزُّؤ العتقِ، فصحيحٌ. لكنّ مأخذه أنّ الإنسان في أصل الفطرة حرّ(٢) بالإضافة

(١) الأصل: العالية؟

(٢) الأصل: حل.

إلى المخلوقين. فالحرّيّة أصلٌ فيه، لحكمة الاستقلال بطاعة الله وعبادته التي خُلِق لأجلها؛ والرقّ طارئٌ عليها. فإذا وُجِد مقتضى الحرّيّةِ في بعضِ العبدِ، ظهر حكمُ الأصل فيه؛ وهو الحرّيّة. ثمّ استولى عندنا على باقيه، فيما إذا كان المعتِقُ لبعضه موسراً، وتَضمَّن نصيبَ شريكه. وعندهم، يَستسعِي العبدُ في قيمةٍ باقيةٍ، إن لم يكن المعتِقُ موسراً. كلّ ذلك لاجتذاب الحرّيّة العبدَ إليها؛ لأنها الأصل؛ وللأصولِ قوّةٌ. وصار كالأجير مستحقّ المنفعة مدّةَ الإجارةِ؛ / فإذا انقضَت، ظهر حُكمُ مالكيّته لمنافعه. ١٩١أ وكالمرأة في رقّ النكاح، يظهر تصرّفُها في نفسها بالطلاق. وأيضاً، الذي قَرّره في تجَزُّؤ العتقِ، لا نحن نمنعه، ولا هو ينافي ما قلناه؛ بل هما من وادٍ واحدٍ.

ومِمَّا يدلّ على ضعفِ ما ذكره في أصل القاعدة أنّ التكليف لو كان مَناطاً للمُلك، أو غايةً للحال التي يُستحَقّ بها المُلكُ، على ما فسّرنا به كلامَه من التدريج، لوَجَب أن تتفاوت أملاكُ الناسِ ومالكيّتُهم في الكمال والنقص والقوّة والضعف، بحسب تفاوتهم في الأحوال التي باستجماعها استَحقّوا المُلكَ. فيكون مُلكُ الوليدِ أقوى من مُلكِ الجنين، والفطيم أقوى من الوليد، والمراهق أقوى من الوليد، والبالغ أقوى من المراهق. ولا قائل بذلك.

ومنها قاعدته في الأملاك

وحاصل ما قرّرها به أنّ الأملاك في الأصل لله سبحانه؛ لأنّه مُوجِدها؛ ومُوجِد الشيءِ ومخترعه أحقُّ بملكيّته من غيره. وإنما شُرِعَت للناس استصلاحاً لهم، ليَتوصّلوا بها إلى التوحيد وإقامة العبادات. فالمقصود منها الانتفاعُ المستبقي للنفوس. وهذا يقتضي أنّ [في] كلّ موضعٍ كان المقصود أكثر حصولاً، كان المُلكُ أولى بالثبوت.

[فروع قاعدته في الأملاك]

ثمّ بنى على ذلك فروعاً.

[استيلاء الكفّارِ على أموال المسلمين في دارِ الحرب]

منها أنّ الكفّار إذا استولوا على أموال المسلمين وأحرزوها بدار الحرب، مَلَكوها؛ لأنهم أَوصَلُ إلى المقصود منها؛ لاستيلائهم عليها، وتملُّكِهم من الانتفاع بها. بخلافِ المسلمين؛ فإنهم لا يَتهيّأ لهم بها انتفاعٌ إلاّ على تَقدُّم الحال والزمان.

[قسمة الغنائم في دار الحرب]

ومنها أنّ قسمة الغنائم في دار الحرب لا تجوز؛ لأنّ الدارَ دارُ الكفّار؛ فيَقدرون على استردادها غالباً. فهم أَوصَلُ إلى الانتفاع بها. بخلافِ جزئيّات الغنائم، كالطعام والعلف للغزاة؛ فإنه مُلكُ الغزاةِ، لتَعجُّلِ انتفاعهم به. قال: "ولا يلزم على هذا الغاصبُ؛ لأنّا لا نُسلّم أنّه أوصلُ إلى الانتفاع بالمغصوب من المالك، لاستوائهما في الدار؛ ويرجح المالكُ بالملكيّة[1]؛ فيمكنه الاستردادُ غالباً، إمّا بنفسه، أو بالمرافعة إلى الإمام".

[تغيير الغاصب في المال المغصوب]

ومنها أنّ الغاصب إذا طَحَنَ الحنطةَ، أو خَبَزها، أو ذَبَح الشاةَ وطَبَخها، أو أدخل الساحةَ في بنائه، انقطع حقُّ المالِك من ذلك؛ لصيرورة الغاصب أوصَلَ إلى الانتفاع منه به.

[الكلام على قاعدته في الأملاك]

قلتُ: هذه قاعدةٌ عن التحقيق قاعِدةٌ. أمّا أوّلاً، فلا نُسلّم أنّ الأملاك شُرعت استصلاحاً للعباد فقط، بل وللامتحان لهم بالتصرُّف فيها؛ بدليل قوله تعالى، ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾،[2] وقولِ موسى لقومه ذلك بعينه،[3] وقول النبيّ عليه السلام، "إنّ الدنيا حلوةٌ خَضِرةٌ؛ وإنّ الله مستخلفكم فيها، فناظرٌ كيف تعملون".[4] ولهذا، جاء في الأثر، "يجمع اللهُ سبحانه الذهبَ والفضّةَ يوم القيامة جبلين. ثمّ يقول: هذا مالُنا عاد إلينا؛ سَعِد به قومٌ، وشَقِي آخرون".[5] / ٩١ب

وإذا ثبت ذلك، لم يَلزم أن يكون مقصودُ المالِ الانتفاعَ به، بل والتكليف بحُسنِ

---

(١) الأصل: بالملكة.

(٢) يونس ١٤. وفي الأصل: "جعلكم".

(٣) انظر: الأعراف ١٢٩.

(٤) ابن ماجه ٤٠٠٠.

(٥) لم أجده في المصادر التي بين يديّ.

التصرُّفِ فيه على ما أمر به الشرعُ. وحينئذٍ، تنهدم القاعدةُ المذكورة؛ لأنّ كلّ مَن فرضناه أوصَلَ إلى الانتفاع بمالٍ، قلنا: هل انتفاعه به يكون مشروعاً، أم لا؟ فإن كان مشروعاً،[١] مَلَكَ. وإلاّ، فلا. وأمّا ثانياً، فلا نُسلِّم أنّ من كان أوصَلَ إلى النفع كان أولى بثبوت المُلكِ، لما ذكرناه. فالقاعدة ممنوعةٌ بمقدّمتيها.

[الكلام على فروع قاعدته في الأملاك]

وأمّا فروعها، فنقول: قواعد مذهبِنا تقتضي أنّ الكفّار لا يملكون أموالَ المسلمين بالاستيلاء عليها.[٢] وهو مقتضى العدلِ؛ لأنّه سببٌ محرّم؛ والأسباب المحرّمة لا تُفيد الملكَ؛ لأنّ المحرَّم شرعاً كالمعدوم؛ والمعدوم نفيٌّ صِرفٌ؛ فلا يُفيد شيئاً.

ونصَّ أحمدُ على أنهم يملكونها، لكنّ مأخذه غير ما ذكرتم. وهو أنّ المسلمين أُصيبوا بأموالهم في سبيل الله؛ فكان أجرُهم فيها على الله. فلا يجمع لهم بين العِوَض والمعوّض؛ كما لو وقفوها على الكفّار، أو تصدّقوا بها عليهم. فصار كأنها انتقلَت إلى الله؛ ثمّ مَلَّكَها اللهُ الكفّارَ بذلك السببِ المحرّم، زيادةً في إطغائهم وعذابهم وإقامة الحجّة عليهم. وهذا مأخوذٌ من رأي عمر رضي الله عنه؛ حيث أراد أبو بكرٍ أن يأخذ ديَة قتلى المسلمين من أهل الردّةِ؛ فقال له عمر: "لا ديَة لهم؛ لأنهم بَذلوا أنفسهم في سبيل الله؛ فأجرُهم على الله".[٣]

وذكر الزنجانيّ أنّ المسألة مبنيّةٌ على تكليف الكفّار بفروع الإسلام، فعند الحنفيّة، لا يُكلَّفون بها؛ فلا يَثبُت تحريمُ أموالنا عليهم؛ لأنّ تحريمها من الفروع، وهم غير مكلَّفين بها. وعندنا، هم مكلَّفون بها؛ فيَثبُت تحريمُ أموالنا في حقّهم؛ فلا يملِكونها.[٤] وعلى هذا يَقوى ما قرّره أبو الخطّاب. فيكون نَصُّ أحمدَ في هذا الفرع على خلاف أصله.

وأمّا قسمة الغنيمةِ في دار الحرب، فهو عندنا مخيَّرٌ بينه وبين تأخيره إلى دار الإسلام. قوله، "الكفّار في دارهم أوصلُ إلى الانتفاع". قلنا: بماذا؟ بما في أيديهم

(١) الأصل: مشرعاً.

(٢) ابن قدامة، المغني، ١٣، ١٢١-١٢٢.

(٣) الطبراني، المعجم الأوسط، ٢، ٥٦٧-٥٦٨.

(٤) الزنجاني، تخريج الفروع، ١٠٠-١٠١.

وإحرازِهم؟ الأوّل مُسلَّمٌ. لكن ليس الكلام فيه؛ إذ لا يُسمّى "غنيمةً" . إنما الغنيمة ما أُخِذ منهم قهراً بالقتال، وصار في قبض المسلمين. وحينئذٍ، المسلمون أوصلُ إلى الانتفاع به من الكفّار. فجازت قسمتُه كسائر أملاكهم.

قوله، "الدار للكفّار؛ فيقدرون على الاسترداد والانتفاع" . قلنا: هذا تعليلُ جبانٍ. فإنّ المؤثّر في الغنيمة إنما هو السيف، لا قُرب الدار وبُعدها. ويَلزَمهم على هذا أن لا يُجيزوا قسمةَ المسلمين أموالَ أنفسهم التي جازوا بها من دار الإسلام في دار الحرب؛ لأنها(١) دار الكفّار؛ فكما يَقدِرون على استنقاذ أموالهم، يَقدِرون على أخذِ أموال المسلمين. ولا قائل به. ثمّ يَلزَمهم بمقتضى الفقهِ أن يُفَصِّلوا، فيقولوا: "إن كان جيش الإمامِ قويّاً مستظهِراً على عدوّه في غالب الظنّ، جازت القسمةُ. وإلاّ، فلا" ؛ كما قلنا: لا يَستعين بالكفّار إلاّ إذا كان جيشُه يكافئ عدوَّه ومَن أعانه منهم؛ وإن لا، فلا.

وأمّا صُوَر الغصبِ، فممنوعةٌ عندنا؛ بل يرجع بعين ماله حيث أمكنه. ولا نُسلِّم أنّ الغاصب يَصير بما ذَكَرَ أَولى من المغصوب منه؛ إذ لو صار بذلك أولى، لصار بمجرّد الغصبِ وصيرورةِ المغصوب في يده. وكلُّ ما اعتَذَرَ به عن مجرّد الغصبِ / لازمٌ له، في طحنِ الدقيق، وخَبزِه، وذبحِ الشاة، وطبخِها، والبناءِ على الساحة، ونحوها؛ لأنّ علّتهم موجودةٌ في الموضعين. وما أوقعهم في هذا الأصل الضعيف إلاّ ظنُّهم أنّ الأملاك شُرِعت لمجرّد استصلاح العباد. ثمّ رَجّحوا قربَ المصلحة على بُعدِها؛ وهذا ضربٌ من رعاية الأصلح الذي أبطلناه.

١٩٢

ومنها قاعدته في وصف الفعل بأنّه ضررٌ، أو قبيحٌ

فقال: "ليس كونُ الفعل متعباً، أو شاقّاً مؤلماً، هو المقتضِي لكونه ضرراً، أو قبيحاً؛ إذ لو كان كذلك، لَمَا ورد الشرعُ بالأفعال الشاقّة على الطِباع؛ لأنّ جهة القُبحِ إذن فيها قائمةٌ، وهي كراهة الطبعِ ونفرة النفسِ. والعقل ينفي القبحَ والضررَ. فورود الشرعِ به منافٍ للعقل. وهو تناقُضٌ في الحجج. فإذن، الجهة المقبِّحة الموجِبة لكون الفعلِ ضرراً قبيحاً هو وقوعُ الفعلِ على غير وجهِ الاستحقاق، أو خلوُّه عن نفعٍ، أو دفعِ ضررٍ. فإيلام الجاني حَسَنٌ عند العقلاء قبلَ ورودِ السمعِ. وكذلك ما تعلّق به من الإيلام حصولُ

(١) الأصل: لأن.

نفعٍ، أو دفعُ ضررٍ؛ كالفصد والحجامة. فحاصل الأمر أنّ كلّ فعلٍ وَقَع مُستحَقّاً، أو حصَّل نفعاً، أو دَفَع ضرراً، فهو حَسَنٌ. وإلاّ، فلا."

قال: "ولهذا قلنا: يَبطُل قولُ من ينفي الزكاةَ عن الصبيّ، والحرّيّةَ عن الذميّ بعد الإسلام، والقتلَ عن شريك الأب. ونقول: إيجابُ هذه الأشياءِ أضرارٌ بنفسها؛ فلا تُشرع لقبحها". قال: "لأنّا نقول لهم: لا بدّ من نفيِ ما قلنا من وجوهِ الحُسن والمصلحة ليَصير الفعلُ إضراراً أو قبيحاً".

[الكلام على قاعدته في وصف الفعل بأنّه ضررٌ أو قبيحٌ]

قلتُ: أمّا تقريره لقاعدة الإيلام، فقد سبق القولُ فيها مع المعتزلة؛ وإنهم يُقَبِّحون الإيلامَ إلاّ إذا تعلّقَت به مصلحةٌ.(١) وهذا نسجٌ على ذلك المنوال. إلاّ إنّ الحقّ أنّ تقريره هنا صوابٌ. لأنّ كلامه في الإيلام، من حيث هو مشروعٌ يَترتب عليه الأحكامُ، لا من حيث هو مقدورٌ لله سبحانه. فتقريره صحيحٌ. لكن قد تَرتَّب عليه أنّه ناقَضَ ما قَدّمه في أنّ الصبيّ لا تجب عليه الزكاةُ؛ فإنّ كلامه هنا يقتضي وجوبها.

وأمّا سقوط الجزيةِ عمّن أسلَمَ، أو مات كافراً، فهو مذهب أبي حنيفة؛ خلافاً للشافعيّ؛ فقد خالف مذهبه أيضاً. ومأخذ الخلاف أنّ الجزية شُرِعَت عقوبةً وصَغاراً على الكفر، وبَدَلاً عن نُصرَةِ المسلمين، أو عِوَضاً عن العصمة والسكنى في دار الإسلام؟ فمَن قال بالأوّل، أسقطها عنهما؛ إذ لا عقوبة على ميّتٍ أو مسلمٍ. وفي الحديث، "ليس على مسلمٍ جزيةٌ".(٢) ولأنّ المسلم قد بَذَل النصرةَ بنفسه، فسقطَت عنه في ماله على ذلك الوجهِ. والكافر الميّت سَقَطَ عنه تكليفُ الشرعِ، وصار إلى عذاب الآخرة. ومن قال بالثاني، قال: "قد استَوفى المعوَّضَ، وهو العصمة والسكنى؛ فلم تسقط بالموت والإسلام، كالأجرة ودَين الآدميّ".

والمأخذ الأوّل هو ظاهر الآية، حيث قال الله سبحانه: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾، إلى قوله، ﴿مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾؛(٣) فصرّح

---

(١) راجع: صفحة ١٠٨ أعلاه.

(٢) أبو داوود ٣٠٥٣.

(٣) التوبة ٢٩.

بالصَّغَار. وأشار إلى العقوبة على تركِ الإسلام بقوله، ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ... وَلا يُحَرِّمُونَ ... وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ﴾.(١) واقترانُ الفعلِ بالوصف المناسب يفيد(٢) التعليلَ به، لقوله، ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾،(٣) "واقطعوا السارق"،(٤) "واجلدوا الزاني".(٥) ولأنّ الجزية بَدَلٌ عن القتل؛ وهو عقوبةٌ على الكفر؛ وبَدَلُ العقوبةِ عقوبةٌ.

٩٢ب وأمّا القول / بأنّ الجزية عِوَضٌ عن العصمة أو السكنى، ففيه ضعفٌ من جهة أنّا نَعلَم أنّ مقصودَ الشارعِ وانصراف همّته بالكلّيّة إنما هي إلى تحصيل الإيمان والزجر عن الكفر، لا إلى المعاش والتجارة. ولا شكّ أن المعاوَضَة ضربٌ من التجارة؛ والشرعُ وَرَدَ زاجراً، لا تاجراً. والذي يحقّقُ هذا أنّ النبيّ ﷺ كان يتألّف الواحدَ من الكفّار على الإسلام بالمال العظيم. كالذي أعطاه غَنَماً بين جبلين، فأسلم هو وقومُه، وقال: "يا قوم! أسلموا! فإنّ محمّداً يُعطي عطاءَ مَن لا يخشى الفاقةَ".(٦) ومع هذا، يَبعُد جداً أنّه تَمَاكَسَ ذمّيّاً أَسلَمَ على أجرة دارٍ سنةً، مع أنّ همّة أهل الذمّة دنيئةٌ؛ فربما رغب أحدُهم في الإسلام طمعاً أن تسقُط عنه الجزيةُ للعام الماضي. فإذا لم تسقُط عنه، امتنع غيرُه من الإسلام، لفَواتِ ما يُرغَب فيه. وبهذا التقرير، يَتّجه أن يقال: تسقُط عمّن أسلَم منهم، دون من مات كافراً ـ وهو مذهب أحمد رحمه الله ـ لأنّ الكافر أهلٌ للعقوبة. وأصلُ العقوبة أن تكون في بدنه القتل. ثمّ انتقلَت إلى ماله، بعقدِ الذمّةِ؛ ومالُه باقٍ؛ وقد استُحقّت فيه.

وأمّا شريك الأب في القتل، فيجب القصاصُ عليه. وهو قول مالكٍ والشافعيّ وأحمد؛ لأنّ المقتضي للقصاص قائمٌ في حقّهما. ولهذا أوجَبه مالكٌ على الأب إذا ذَبَح ولدَه، ونحوه من الأفعال التي لا تحتمِل التأديبَ؛ بخلاف ما لو حَذَفَه بسيفٍ ونحوه، لاحتماله ذلك. وإنما قلنا: "إن المقتضي قائمٌ"؛ لأنّ مقتضي القصاصِ هو القتل العمد

---

(١) التوبة ٢٩.

(٢) ويحتمل أن تكون: يُقيِّد.

(٣) التوبة ٥.

(٤) قارن: المائدة ٣٨.

(٥) قارن: النور ٢.

(٦) مسلم ٣٢١٢.

العدوان؛ وهو موجودٌ منهما؛ فاقتضى وجوبَ القصاص عليهما. وإنما تخلّف الحكمُ عن مقتضيه في حقّ الأب، لمانعٍ مختصٌ به؛ وهو قوله عليه السلام، "لا يُقتَل والدٌ بولده".(١) ومن حيث الحكمة، إنّ الأب كان سببَ وجودِ الولد، فلا يناسِبُ أن يكون الولدُ سببَ عدمِه. ولهذا قلنا: إذا مَلَكَ أباه، عتق عليه؛ لأنّ الرقّ عَدَمٌ حُكميٌّ، والجزية وجودٌ حُكميٌّ. فوَجب في الحكمة أن يُكافئ والدَه على إيجاده له حقيقةً بالولادة، بإيجاده لأبيه حُكماً بالإعتاق.

وقد أُورِدَ على هذه الحكمة ما إذا زنى بابنته؛ فإنّه يُرجَم. فهي إذن سببُ إعدامه، مع أنّه سبب إيجادها. فمن أراد تصحيحَ حكمةِ نفيِ القصاصِ عن الأب، قال: "لا يكون الابنُ سببَ إعدامِه، لحقٍّ نفسه؛ فيَخرُج رجمُه بزناه بابنته؛ لأنّ ذلك لحقٌّ الله. ولهذا، لو قَتَلها، لم يُقتَل بها؛ لأنّ القصاص حقُّها، أو حقّ وَرَثتِها". وقد يُمنَع هذا أيضاً بناءً على أنّ المانع من القصاص اختصّ بالأب؛ بقي الأجنبيٌّ في وجوب القصاص على أصل المقتضي له.

ومَن أسقط القصاصَ عنه، أَلحقه بشريك المخطئ؛ بجامعِ أنّ كلاً منهما قصاصٌ منتَقضٌ في الحُكم، أي وَجَب على أحد القاتلَين، دون الآخر؛ فصار شُبهةً تَدرأُ الحدَّ. وهو ضعيفٌ. / إذ الفرق بينهما أنّ المانع من القصاص في حقّ الأب منشأٌ كالأبوة – أي كونه أباً؛ لما ذكر من الحكمة المناسِبة – والمانع في حقّ المخطئ إنما هو من جهة فِعله؛ وهو الخطأ. فسرى حكمُ الخطأ من فِعله إلى فِعل شريكه لاتّحاد(٢) محلٍّ الفعلين. فلم يتمحّض العَمدُ في حقّ الشريك؛ ولم يكن منشأُ المانعِ كونَ المخطئ أجنبيّاً مثلاً، ليختصّ به. ولو كان، لشاركه الآخرُ أيضاً فيما إذا كان كذلك. فحاصلُ هذا الفرق أنّ المانع في حقّ الأب راجعٌ إلى ذاته، فاختصّ به؛ وفي حقّ المخطئ راجعٌ إلى فِعله، فسرى إلى فعلِ شريكه. ١٩٣

وأمّا قولهم، "ينقض(٣) القصاص شبهةٌ تَدرأُ الحدّ". قلنا: ليس ذلك مطلقاً. إنما

(١) الترمذي ١٤٠١: ابن ماجه ٢٦٦٢.

(٢) الأصل: ايجاد؟

(٣) الأصل: ببعض؟

تدرأ الحدَّ شبهةٌ متمكّنةٌ تصلح لدَرئه. وهي كذلك في شريك المخطئ، لكونها في الفعل المشترَك بينهما؛ بخلافها في شريك الأب، فإنها المختصّة بالفاعل، الذي هو الأب، دونَ شريكه؛ وذلك لا يقتضي التعدّي إلى ذاته، ولا إلى فعله. أو نقول: شَرطُ وجوبِ القَوَدِ العمدُ المحضُ. وهو موجودٌ في شريك الأب؛ بخلاف شريك المخطئ.

هذا ما تيسّر إيرادُه من فروع الأصل المذكور، وما ناسَبَه وقارَنَه ونَزع إليه على ما بَيّنّا وجهَه. وفي ذلك كثرةٌ لمن أراد الاطلاعَ عليه.

[خامساً: مسألتا القدَر وخلقِ الأفعال]

ولنَشرَع الآن في مسألةِ القدَر، وفي مسألة خَلقِ الأفعال، نقلاً ودليلاً من المعقول والمنقول. فنقول، وبالله الاعتصام والتوفيق:

اعلم أنّ هذه المسألة، أعني مسألةَ القدَر، هي سرٌّ من أسرار الله سبحانه، لا سبيل لبشرٍ إلى الاطّلاع على كُنهِه وحقيقته، إلاّ إن شاء اللهُ. ولو كان لبشرٍ إلى الوقوف على كنهِها سبيلٌ، لكان أَولى الناسِ بذلك الأنبياءُ. وقد سَأل عنها موسى وعيسى وعُزيرٌ؛ فكان جوابهم، "إنما أنتم عِبادي، وهذا سرٌّ من أسراري؛ وأنا لا أُسأل عمّا أفعل". فأَمسك موسى وعيسى، وعاوَد عُزيرٌ فيها؛ فأُغلِظ له القولُ، ومُحِيَ من ديوانِ النبوّة؛ فهو لا يُعَدّ فيهم.[1] وأمّا نبيّنا محمّدٌ ﷺ، فاكتفى عن السؤال عنها بما علّمه اللهُ سبحانه ممّا يَقتضِي الإمساكَ. وقال الصدِّيق: "العجزُ عن دَركِ الإدراكِ إدراكٌ". وقال أمير المؤمنين عليٌّ رضي الله عنه: "كلّما زاد عقلُ المرء، زاد إيمانُه بالقدَر". وكفاك بأمير المؤمنين عقلاً وفهماً؛ ثمّ هو قد أَلقى السلامَ في هذا المقامِ.

وإنما غرَضنا وغرَضُ غيرِنا بالكلام فيها دَفعُ شُبَهِ الخصومِ، المفضِيَة إلى الاعتقادِ الموصوم والعقد المقصوم؛ لأنها شُبَهٌ شيطانيّةٌ، أصلها مُتلقّىً من إبليس، كما سبق في مناظرته.[2] فهي تُزلزِل الاعتقادَ، وتَحيدُ بالإنسان عن نهجِ الرشادِ. فإذا تَبيّن بطلانها، رَجَع الشخصُ إلى ما جاء به الشرعُ، من الإيمان والتسليم، بقلبٍ من الشُبُهات نقيٌّ سليمٍ. مثالُ ذلك مَلِكٌ مُتحَصّنٌ بحِصنٍ، أو قَلعةٍ، وفيها نخرٌ يَخاف أن يُفتَق من قِبَله. فقلبُه مشغولٌ من جهَته. فإذا سَدّه، وأَمِنَ غائلتَه، اجتمَع همُّه وزال غمُّه. / ٩٢ب

فلهذا، كلّ من وَقَفنا على كلامه في هذه المسألة من[3] القَدَريّة، إنما نجيبهم بالمدافَعات والإلزامات،[4] بأن نُبيِّن أنّ الإشكال الذي يُورِدُونه لازمٌ عليهم، ولا نأتي في توجيه حقيقةِ المسألةِ بما يمثل إليه العقلُ مِثلَه إلى شُبَه الخصومِ. حتى إنّ أبا عبد الله

---

(١) الإصبهاني، حلية الأولياء، ٦، ٥٠.

(٢) راجع: صفحة ٩٤–٩٥ أعلاه.

(٣) الأصل: مع.

(٤) الأصل: الإكرامات.

الرازيّ، مع تَبَحُّرِه في الكلام، ومعرفتِه بطُرُقِ الاستدلال والإلزام، لَـمَّا أورَد شُبهاتِ أبي الحسين الآتي، إن شاء اللهُ، ذِكرُها، وأجاب عنها، قال بعد ذلك: "فإن قيل: "فما الحيلة؟" قيل: الحيلةُ تَركُ الحيلةِ، والرجوعُ إلى قوله تعالى، ﴿لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾.(١) وكلامه هذا مقتضبٌ ممّا سبق، من قول الصدّيقِ، "العجز عن دركِ الإدراكِ إدراكٌ".

[بيان معنى "الكسب" و "الخلق"]

وعند هذا، يُحتاجُ، قبلَ الشُروعِ في خاصيّة المسألة، إلى بيانِ معنى "الكَسب" و"الخَلْق"؛ لأنّ مدارَ المسألةِ عليهما؛ إذ أفعال العبادِ عندنا صادرةٌ عنهما؛ أعني خَلقَ البارئِ، وكسبَ العبدِ. فنقول: "الخَلق" يُستعمَل بمعاني:

منها الإبداع والاختراع، وهو إيجاد الشيءِ بعد أن لم يَكن؛ كقوله سبحانه، ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ﴾،(٢) ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾،(٣) ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾.(٤) وهذا خاصٌّ بالله، يستحيل من غيره.

ومنها الكذبُ والافتراء والاختلاق؛ نحو، ﴿إِنْ هَذَا إِلاَّ خَلْقُ الأَوَّلِينَ﴾،(٥) بسكون اللام؛ و ﴿إِنْ هَذَا إِلاَّ اخْتِلاقٌ﴾.(٦) وهذا على الله مستحيلٌ.

ومنها التصوير، وهو جعل المادّة على شكلٍ وصورةٍ ما، نحو ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾،(٧) ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾،(٨) أي المصوِّرين.

وتقديرُ الشيءِ بالشيء، أي جَعلُه على قَدْرِه. ومنه سُمّي الحذّاءُ "خالِقاً"؛ لأنّه يُقدِّر

(١) الأنبياء ٢٣. والكلام من: الرازي، الأربعين، ٢٣٧.

(٢) الأنعام ١؛ الأنعام ٧٣؛ الأعراف ٥٤؛ التوبة ٣٦؛ وغيرها.

(٣) الأنعام ١٠١.

(٤) الأنعام ١٠٢؛ الرعد ١٦؛ الزمر ٦٢؛ غافر ٦٢.

(٥) الشعراء ١٣٧. وراجع: ابن الجزري، النشر، ٢، ٣٣٥.

(٦) سورة ص ٧.

(٧) المائدة ١١٠.

(٨) المؤمنون ١٤.

الحذاءَ بالخشبة التي تُسمِّيها الأساكفةُ "قالباً".

والقصدُ إلى الشيء، فيما قيل؛ نحو:

ولأنت تفري ما خلقتَ وبعض القوم يخلُق ثمّ لا يفري(١)

أي تُحكِم ما قصدتَ إليه من أمورك. وأصله من قولك، "خَلَقتُ الأديمَ"، إذا قَدَّرتَه وهيّأتَه لما تُريده من قميصٍ، أو وعاءٍ، ونحوه، ثمّ تُقَطّعه على حسب ذلك. فنقول: إنّك إذا قَدَّرتَ في نفسك شيئاً، فَعَلتَه في الخارج مطابِقاً لذلك التقدير الذهنيّ؛ فهو بصفة إحكام تصوُّراتِه الذهنيّة وأفعاله الخارجيّة ونظائرهما.

وهو، بهذه المعاني الثلاثة، جائزٌ من الله ومِن خَلقِه. ثمّ اختُلِف في أنّ الخلق حقيقةٌ في المعنى الأوّل، مجازٌ في غيره، يحتاج في حملِه عليه إلى قرينةٍ؛ أو أنّه حقيقةٌ في كلّ واحدٍ من المعاني المذكورة بالاشتراك. والأوّل رأي الأشعريّ. والثاني رأي القاضي أبي بكرٍ من أصحابه. والأوّل أولى؛ لتبادُرِه إلى الذهنِ عند الإطلاق؛ ولأنّه يُعارِض الاشتراكَ والمجازَ، وهو أولى.

ثمّ اختَلَفت في حقيقتِه عباراتُ الأئمّة؛ فقال بعضُهم: "الخلق هو فِعل فاعلٍ". وهو ضعيفٌ؛ لأنّه يقتضي أن يكون كلُّ فعلٍ خَلقاً؛ وليس كذلك. بل الخلق أَخصُّ من الفعل؛ فكلّ خَلقٍ فِعلٌ، وليس كلّ فعلٍ خَلقاً. فأفعال الله سبحانه / تُسمّى "خلقاً"، ١٩٤ بمعنى أنها إحداثٌ وإبداعٌ واختراعٌ، وتُصَيِّرُ المعدومَ موجوداً، وبالعكس. وذلك حقيقة الخلقِ في الاختيار.

وأفعال العبادِ لا تُسمَّى "خَلقاً"، إلاّ أن يُرادَ به الكسبُ، على ما يأتي بيانُه، إن شاء الله تعالى. ولهذا، أَخبر اللهُ سبحانه عن نفسه، ووصفها بالخلق، في غير موضعٍ. ولم يَصِف به خلقَه؛ بل يقول: ﴿بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾،(٢) ﴿يَعْمَلُونَ﴾،(٣) ﴿يَكْسِبُونَ﴾،(٤)

---

(١) من السريع. والبيت لزهير بن أبي سلمى (ديوان زهير، ١٤٩).

(٢) الأنعام ١٥٩؛ هود ٣٦.

(٣) البقرة ٩٦؛ ١٣٤؛ آل عمران ١٢٠؛ وغيرها.

(٤) البقرة ٧٩؛ الأنعام ١٢٠؛ وغيرها.

﴿يَقْتَرِفُونَ﴾؛(١) ولم يقل قطّ: "بما كانوا يَخلقون". وأمّا قوله، ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾،(٢) فهو من معنى الكذب. وقوله، ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾، هو من معنى التصوير، كما سبق فيهما.

وأمّا "الكسب"، فهو، في عُرفِ اللغة، تحصيلُ الشيءِ مباشَرةً. ولذلك سُمِّيَت جوارحُ الطيرِ وسباعُ الوحشِ "كواسب". قال لبيدٌ: "غُبسٌ كَوَاسب ما يُمَنُّ طعامُها"؛(٣) يعنى الذئابَ، لا مِنّة عليها في طعامها؛ لأنها تَكسبه بأنفسها. ولهذا لم يوصف اللهُ سبحانه بالكسب والاكتساب؛ لأنّه سبحانه فَعّالٌ بلا مباشَرةٍ. كما قال ذو النون، في وصفِه تعالى، "موجودٌ بلا مزاجٍ، فعّالٌ بلا علاجٍ". فأمّا إطلاق "الكسب" على ما لا مباشرة فيه، كقولهم، "كَسَبَ مالي"، بمعنى "رَبِح"، فهو تنزيلٌ للمال منزلةَ كاسبٍ مباشرٍ مجازاً، مع أنّه عُرفٌ عاميٌّ.

ثمّ لهم في حقيقة الكسبِ عباراتٌ. قال القاضي: "هو ما وُجدت عليه قدرةٌ حادثةٌ". وفيه إجمالٌ وفسادٌ؛ إذ هو مُشعِرٌ باستقلال القدرة الحادثة بالإيجاد؛ وليس هو المرادَ. بل يريد وصفَ الحادثِ بأنّه كسبُ العبدِ. وحينئذٍ، يَصير تعريفُ الكسب بالكسب؛ وهو دورٌ. وقيل: "هو المقدور عليه بالقدرة الحادثة". وهو قريبٌ ممّا قبله. وقيل: "هو المتعلّق بالقادر عليه، لا على جهة الحدوث". وهو أقربها.

وأصحّ ما قيل فيه: "إنّ الكسب أثرُ القدرةِ القديمة في محلِّ القدرةِ الحادثة". وذلك أنّ الله سبحانه هو يخترِع الأفعالَ ويوجِدها على أدوات العبدِ وجوارحه، مطابِقةً لعزمِه وإرادته واختياره. وجوارحُه هي محلُّ قدرتِه الحادثة.

فهو، في التقريب والتصوير، كما يُحرِّك أحدُنا، أو الريحُ، شجرةً أو نباتاً. فالحركة، في رأيِ العينِ، قائمةٌ بالشجرة. ومادّتها، في الحقيقة، مِن ذلك المحرِّك. غير أنّ حركة العبدِ، في أفعاله المقدورة فيه، مطابِقةٌ لقصدِه واختيارِه. بخلاف الشجرة؛ إذ ليس لها قصدٌ ولا اختيارٌ. فبالأوّل، انفصل مذهبُنا من مذهب القدريّة. وبهذا الأخير، تميَّزَ عن

(١) الأنعام ١٢٠.

(٢) العنكبوت ١٧.

(٣) من الكامل. (ديوان لبيد، ٣٠٨. والشطر الأوّل من البيت: "لمعفَّرٍ قَهدٍ تَنازَعَ شِلوَه"). و"الغبس": الذئاب، أو الكلاب ذات اللون الأغبر.

مذهب الجبريّة.

ثمّ لهم في الفرق بين الخلق والكسب عباراتٌ. فقيل: "الخلق ما وَقع بقدرة الخالق على وجهٍ يَتَفرّد به؛ والكسب يَقَع من فاعله على وجهٍ لا يَتَفرّد به". وقيل: "الخلق ما تَعلَّقَت به قدرةُ القادرِ عليه من جميع الوجوه؛ والكسب إنما تَتعلّق به قدرةُ القادرِ عليه بوجهٍ ما". وقيل: "الخلق يُصيِّر العدمَ وجوداً من غير تَغيُّرِ الفاعلِ بفعلِه وتركِه؛ والكسب مقدورٌ، إذا وَقَعَ، اتَّصَف القادرُ عليه بفعلِه وتركِه؛ ككونه عاصياً، أو مطيعاً، أو متحرِّكاً، أو ساكناً". قلتُ: هذا / ينزِع إلى قول من يزعم أنّ ذات الفعل واقعةٌ بقدرة الله، وكونه طاعةً ومعصيةً يَقع بقدرة العبدِ. وسيأتي، إن شاء الله، قريباً. ٩٤ب

فحينئذ، ها هنا ثلاثة أسماءٍ: "الخلق"، وهو مختصٌّ بالله سبحانه؛ و "الكسب"، وهو مختصٌّ بالعبد؛ و "الفعل"، وهو مشترَكٌ، نحو ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾؛(١) ﴿بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾.(٢)

أمّا نقل المذاهب في المسألة

فقال الأشعريّ: "لا تأثير لقدرة العبدِ على مقدوره أصلاً؛ بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله".(٣) قلتُ: فحقيقة مذهبِه أنّ الأفعال مقدورةٌ مخلوقةٌ لله سبحانه، بواسطة خَلقِ القدرة عليها. فالعبد يتلقّى أفعالَه عن قدرتِه؛ وقدرتُه تتلقّاها عن قدرة البارئ سبحانه. والأفعال تمرُّ على قدرة العبد مرورَ جوازٍ، لا مرورَ تأثُّرٍ.

وقال القاضي: "ذاتُ الفعلِ واقعةٌ بقدرة الله تعالى؛ وكونُه طاعةً ومعصيةً، بقدرةِ العبد".(٤) قلتُ: فذاتُ الفعلِ، نحو كونه حركةً أو سكوناً، وصفتُه، نحو كونه زِناً أو صلاةً. وذلك توسّطٌ منه بين المذهبين؛ لأنّه قام الدليلُ عنده على أنّ الأفعال مخلوقةٌ لله؛ ثمّ رآه ممدوحاً ومذموماً ومنهيّاً ومأموراً ومعاتَباً وموبَّخاً. فاحتاج أن يجعل لذلك مستنَداً؛ وهو صفة الفعلِ، كما ذكر.

---

(١) هود ١٠٧.

(٢) الأنعام ١٥٩؛ هود ٣٦.

(٣) الأشعري، اللمع، ٦٩ وما بعدها.

(٤) الباقلاني، التمهيد، ٢٨٦.

وقال الأستاذ أبو إسحق: "إنّ ذات الفعل يقع بالقدرتين". قلتُ: هو بناءٌ على وقوع الفعل بين قادرَين. لكن إن عنى "بوقوعه بالقدرتين"، أنّ صدورَه عن القدرة الحادثة صدورُ الشيء عن محلِّه، فهو كقول الأشعريّ. وإن عنى أنّ صدورَه عنها صدورُ الشيء عن مؤثِّره، فهو ضربٌ من الاعتزال؛ لأنّ النزاع معهم إنما هو في تأثير القدرة الحادثة في الفعل أصلاً؛ فنفيناه نحن، وأثبتوه هم. فإذا جعَل فيها تأثيراً في الفعل مع غيرها، فقد أَخَذَ قسطاً وحظّاً من الاعتزال.

وقال إمام الحرمين: "الله سبحانه يُوجِد للعبدِ القدرةَ والإرادةَ. ثمّ هما يوجِبان وجودَ المقدور".(١) وهو قولُ الفلاسفة، وأبي الحسين من المعتزلة. وهو في التحقيق راجعٌ إلى الأوّل؛ لأنّ موجِدَ الموجِبِ موجِدٌ.

أمّا جمهور المعتزلة، فقالوا: "العبد موجِدٌ لأفعاله، لا على نعتِ الإيجابِ، بل على صفةِ الاختيارِ". وغلا بعضهم، حتى صار إلى أنّ العبد خالقٌ على الحقيقة، كالربّ. وتغالى بعضُ متأخِّريهم، حتى صار إلى أنّ لا خالق على الحقيقة إلاّ العبد؛ أمّا الربّ سبحانه، فهو خالقٌ مجازاً.

قلتُ: فإذن، أهل السنّة والمعتزلة في هذا على طرفي نقيضٍ؛ لأنّ هؤلاء يقولون: "لا خالق للأفعال حقيقةً إلاّ الله؛ والعبد خالقٌ مجازاً"؛ وهؤلاء يعكسون، كما ذكرنا.

[مقدّمات المسألة]

واعلم أنّ هذه المسألة مبنيّةٌ على مسائل، هي مقدّماتٌ لها.

منها: التكليف بالمحال، وهي مسألة تكليفِ ما لا يُطاق؛ وقد سبق القولُ فيها.(٢)

ومنها: عدم تأثيرِ القدرة / الحادثة في المقدور، عندنا. وعندهم هي مؤثِّرةٌ، كما سبقت الإشارة إليه آنفاً. ١٩٥

ومنها: أنّ القدرة قبل الفعلِ، عندهم؛ فالعبد قادرٌ على أفعاله قبل وقوعها. وعندنا، القدرة يخلقها اللهُ عند الفعل، فيجري عليها. والتحقيق على ما ذكره بعضُ مشايخنا أنّ القدرةَ المصحِّحة للتكليف قبل الفعلِ؛ والقدرةَ المصحِّحة للفعل معه. إلاّ أنّ النزاع

---

(١) الجويني، النظامية، ٣٠-٣٥.

(٢) راجع: صفحة ١١٥-١٢١ أعلاه.

مع المعتزلة إنما هو في الثانية، دون الأُولى.

ومنها: أنّ البارئ سبحانه مُريدٌ لجميع الكائنات، عندنا. وعندهم، المعاصي ليست مُرادةً له. أمّا أنّه سبحانه خالقٌ لها، بدليل قوله، ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾.(١) وخالق الشيء مُريدٌ لوجوده؛ إذ الخلق بدون الإرادة محالٌ؛ لأنّ التخصيص بالأزمان والمقادير من لوازم الخلق؛ والتخصيص إنما يكون بالإرادة. والخصم يَمنع أنّ الله خالقٌ للمعاصي؛ ويخُصّ الآيةَ بما سوى المعاصي، كما سيأتي الكلامُ عليها، إن شاء الله. وأيضاً، لو لم يكن مريداً لها، ثمّ وقعت بإرادة غيره، لكان ذلك الغيرُ أقدرَ وأكملَ إرادةً منه؛ فيكون أولى بالإلهيّة؛ وهو محالٌ.

احتجّوا بوجوهٍ. أحدها: أنّه أَمَرَ الكافرَ بالإيمان؛ والأمر يدلّ على الإرادة. الثاني: الطاعةُ موافَقَةُ الإرادةِ؛ فلو أرادَ اللهُ كُفرَ الكافرِ ومعصيةَ العاصي، لكان مطيعاً لله بذلك. الثالث: أنّ الرضا بقضائه تعالى واجبٌ؛ والكفر والمعصية لا يجوز الرضا بهما؛ فلا يكونان بقضاء الله سبحانه.

والجواب عن الأوّل أنّه مبنيٌّ على أنّ الإرادة شرطٌ في الأمر؛ وهو ممنوعٌ. بل لا تَلازُم بين الأمر والإرادة؛ فيَتَفاكّان. فيصحُّ أن يُريد ما لا يَأمُر به، وأن يَأمُر بما لا يُريد. وعن الثاني، بأنّ الطاعة موافَقَة الأمرِ، لا الإرادة، لغةً وعقلاً وشرعاً. إذ لو قال السيّدُ لعبده: "افعل!" وهو لا يريده أن يَفعل، فلَم يَفعَل، لجاز له لومُه وعقابُه، وإن كان وافَقَ إرادتَه. وعن الثالث، أنّ الواجب الرضا بالقضاء؛ والكفر والمعصية مَقضيّان؛ فهما أثَران للقضاء، لا نفس القضاء.

فهذه جملةٌ من مقدّمات المسألة ومَبانيها، فيها النزاعُ.

[الكلام الساذج التقريبيّ في المسألة]

والكلام الساذج التقريبيّ في المسألة هو أنّ النزاع إنما نشأ فيها لِمَا بيّنّا غيرَ موضعٍ، من أنّ غالب مسائل الخلاف إنما وَقَعَ الخلافُ فيها من حيث كانت واسطةً بين الطرَفين؛ وكلّ واسطةٍ بين طرفين يتّجه النزاعُ فيها لضربها بالنسبة إلى كلٍّ من الطرفين. وهذه المسألة من ذلك.

(١) الأنعام ١٠٢؛ الرعد ١٦؛ الزمر ٦٢؛ غافر ٦٢.

وبيانه أنّ الأفعال إمّا اختياريّةٌ محضةٌ، وهي الأفعال المضافة إلى الله سبحانه؛ أو قسريّةٌ محضةٌ، وهي الأفعال المضافة إلى الجمادات، كحركة الحجرِ الذي يُدَحرَج على الأرض، أو يُدَهدَه من رأسِ الجبل، وكحركات الأفلاك بكواكبها عندنا، ونحو ذلك. فهذان طرفان.

والأفعال المضافة إلى الآدميّ ونحوه تُشبِه القسمَ الأوّل في الاختيار المحض من جهة المشاهَدةِ والحسّ. فإنّا نشاهِد الإنسانَ يمشي ويأكل ويَضرب ويفعل أفعالَه دائرةً مع اختياره وجوداً وعدماً. / ٩٥ب

وتُشبِه القسمَ الثاني في القسرِ والجَبرِ من جهة الدليل العقليّ. وتلخيصُه أنّا نَرى الإنسانَ يَفعل أفعالاً هي جائزة الوجودِ. وكلّ جائزٍ، فلا يوجَد إلاّ لمرجِّحٍ. وذلك المرجِّح إن كان من العبد، فهو جائزٌ أيضاً، يحتاج إلى مرجِّحٍ. فإن تَوقَّف المرجِّحُ الثاني على المرجِّح الأوّل، لَزم الدورُ. وإن لم يتوقَّف عليه، فإن استَلزَم مرجِّحاتٍ لا تَتناهى، لزم التسلسلُ. وهما محالان. وإن وَقَف عند مرجِّحٍ لا يَتَوقَّف على غيره، فهو من الله تعالى، ولا بدّ. وعند وجودِ ذلك المرجِّحِ، إمّا أن لا يجب الفعلُ، فيَبقى على جوازه؛ ويَلزَم منه محالان. أحدهما: أنّ وجود المرجِّح الأوّل كعدمه. الثاني: توقُّف هذا الجائز على مرجِّحٍ؛ ويعود الكلامُ، فيَتَسلسل. أو يجب الفعلُ عقيب المرجِّحِ؛ فيكون الفعلُ مضافاً إلى الله سبحانه بواسطة المرجِّح. ولا فرق في صحّة إضافة الفعل إلى الفاعل بين أن يكون بواسطةٍ، أو بغير واسطةٍ.

وقد سلّم أبو الحسين البصريّ أنّ فِعل العبدِ متوقِّفٌ على الداعي من الله سبحانه، وأنّ الفعل عقيب خلقِ الداعي واجبٌ. وهذا تسليمٌ للمدّعَى، وتركُ الاعتزالِ بالكلّيّة. ولهذا، اتُّهِم أنّه في نُصرتِه للاعتزال، بعد تسليم هاتين المقدّمتين، على تَقيّةٍ من المعتزلة.

وممّا يَلزم جميعَ المعتزلة أنّا قد بيّنّا أنّ ما تَعلّق علمُ الله بأنّه لا يوجَد يَخرُج عن المقدوريّة. وإيمان مَن مات كافراً كذلك؛ مع أنّه مكلَّفٌ به؛ فهو تكليفُ محالٍ. وإذا كان تكليفُ المحالِ في جانب ما عُلِم امتناعُ وجودِه، جاز في طرَفِ ما عُلِم وجوبُ وجوده، وهي المعصية التي يخلقها، ويَنهى عنها. وأيضاً، الفعل إمّا أن يَتعلّق علمُ الله بوجوده، فيجب؛ أو بعدمه، فيَمتنِع. والتكليف بهما محالٌ؛ ويعود الكلامُ.

وحاصل الأمرِ أنّ أفعال الله سبحانه كذاته وصفاته. فكما أنّ ذاته لا تُشبه الذوات، وصفاته لا تُشبه الصفات، فإذا قال قائلٌ: "ذاته جسمٌ، أو عِلمُه عَرَضٌ؛ لأنّا ما وَجَدنا ذاتاً ولا صفةً إلاّ كذلك"، قلنا له: أخطأتَ! ذاتُ الله لا تُقاس بالذوات، وصفاته لا تُقاس بالصفات. فكذلك إذا قال: "أفعال الله علاجيّةٌ، أو مباشرةٌ، أو معلَّلةٌ، أو من الواجب أنّه إذا فَعَل شيئاً، لا يلوم عليه، أو إذا خَلَق في عبدٍ فِعلاً، لا يَنسِب ذمَّ ذلك الفعلِ إليه". نقول له: أخطأتَ! أفعال الله لا تُقاس بالأفعال.

فإن قال: "يَلزَم من مخالَفة أفعاله أفعالَ غيره في ذلك التجويزُ(١)"، قلنا: فليَلزم من إثبات ذاته مخالفةً لذات غيره التعطيلُ. وليس إلى واحدٍ منهما من سبيلٍ. فكما أثبتنا ذاتَه مخالِفةً لذواتنا، وإن لم نَعلم حقيقتَها وكُنهَها، كذلك نُثبتُ عدلَه مخالفاً للعدل فيما بيننا، وإن لم نَعلم وجهَه. ألا تَرى أنّ الخِضر عبدٌ من عباد الله، اختُصَّ على موسى بمسائل من مكنون غيب الله، طاش لها موسى، ولم يَصبر لها، حتى كان منه ما قَصَّه علينا القرآنُ. ثمّ، لَمَّا ظهرَت له حكمةُ ذلك، خَضَع لعلمِ الله، وبكى على مفارَقة / ١٩٦ الخضر؛ إذ لم يَزدَد من عِلمِه. فإذا كان مخلوقٌ تخفَى عنه حكمةُ مخلوقٍ، حتى يَظنّها ظلماً وجوراً وعبثاً، فما الظنُّ بالمخلوق بالإضافة إلى حكمة اللهِ! فمن الجائز أنّ الناس إذا صاروا إلى الله، بيَّن لهم بالضرورة أنّ حُكمَه في مسألة القدَر، على رأي أهل السنّة، حِكمةٌ وعدلٌ؛ ويبدو للقدريّة من الله ما لم يكونوا يحتسبون، ويتبيَّن لهم أنّ عقولهم كانت عن دَركِ الحكمةِ في ذلك معقولةٌ، وألبابهم في ساحةِ حضرةِ العلمِ إلى خارج الباب منقولةٌ. وسيأتي تقريرُ ذلك وبيانُه على وجهٍ جليٍّ.

فهذا القدر من التوجيه الساذج يكفي مَن نَوَّرَ اللهُ بصيرتَه، واستَمسَك بعُصُم الكتاب والسنّة الآتي ذِكرُ نصوصهم، إن شاء الله، ورَغِب بدينه وعقله عن تَكلُّف سماعِ الشُّبَهِ الشيطانيّة وأجوبتِها. أمّا من أحبّ الوقوفَ على ذلك وكيفيّة إبطال شُبَه الخصوم، فيَظهر له ذلك بإيراد شُبَه المعتزلة وأجوبتها مناقَضةً وإلزاماً. وأنا أذكرها معقِّباً كلَّ شُبهةٍ بجوابها؛ لأنّه أسهل على الناظر، كما فَعلتُ في شُبَههم في التحسين والتقبيح وأجوبتها. فأقول، وبالله التوفيق:

---

(١) الأصل: التجويز؟

[الوجوه العقليّة التي أوردها أبو الحسين البصريّ المعتزليّ]

إنّا لما استَدللنا على أنّ أفعال العباد مخلوقةٌ لله بدليلِ المرجِّح – وهو أنّ فعلَ العبدِ لا بدّ له من المرجِّح؛ وذلك المرجِّح مِن فِعل الله؛ ثمّ الفعل عقيب المرجِّح واجبٌ؛ فثَبَت أنّ فِعلَ العبد مخلوقٌ لله، وقد سبق تقريرُه غيرَ موضعٍ – اعتَرَضوا عليه بما أمكَن.

ثمّ قال أبو الحسين وأصحابُه: "هذا الاستدلال فاسدُ الاعتبارِ؛ لأنّه في مقابَلة ما عُلِم صحّتُه بضرورة العقلِ. وبيانه من وجوهٍ.

"الأوّل: أنّ كلّ عاقلٍ يَعلم بالضرورة منه ومِن غيرِه أنّ أفعاله تابعةٌ لدواعيه وقصوده وجوداً وعدماً. فيَتناول الطعامَ والشرابَ، إذا احتاج إليهما، ولم يمنعه منهما مانعٌ. ويَتركهما إذا لم يحتج إليهما، أو كانا مضرَّين له. وكذلك يَنغمِس في الماء في الصيف للتبرّد، ويجتنبه في الشتاء للمضرّة؛ وبالعكس في اصطلاء النار. وإذا كان الموجِد للشيء هو الذي يَحدث منه الفعلُ موافِقاً لدواعيه، وثَبَتَ أنّ العقلاء تَقرَّر في بداية عقولهم أنّ العبد كذلك، علِمنا أنّ عِلمَهم بأنهم هم الذين يُحدِثون أفعالهم علمٌ ضروريٌّ.

"الثاني: أنّ العقلاء بالضرورة يَعلمون حُسنَ ذمِّ المسيءِ ومَدحِ المحسِنِ، ويُبادِرون إلى ذلك ببدائههم. حتى إنّ الصبيّ، أو المراهق، إذا أعطيتَه كِسرةً، مَدحَك؛ وإذا ضَربتَه بحجرٍ آلَمَه، بادر إلى ذمِّ الرامي له ببديهته، دون الحجر[1] أو غيره. ولولا علمه بالضرورة أنّ الرامي هو الفاعل، لما استَحسَن ذلك، ولا بادر إليه. كما إنّه هو وغيره من العقلاء لا يَذمّون القصيرَ لقِصره، ولا الأسود لسواده؛ لأنّ ذلك ليس فِعلاً له.

"الثالث: أنّ الواحد منّا يجد من نفسه وغيره أنّه إذا طَلَب من غيره فِعلاً، أنّه يَطلُبه منه طلبَ عالمٍ أنّه الذي يوجِد ذلك الفعلَ ويُحدِثه؛ ولذلك يَتلطّف له بكلّ ممكنٍ، ويَتوصّل إليه بكلّ وسيلةٍ، مِن تواضعٍ ومدحٍ وترغيبٍ وترهيبٍ وتوبيخٍ ومعاتَبةٍ على التَرك، ويتعجّب منه، ويُعَجِّب منه غيرَه، ويَستظرفه. / [٩٦ب] ونجد من أنفسنا الفرقَ الضروريَّ بين أمرِ الشخصِ بالقيام والقعود، وبين أمرِه بإيجاد السماء والكواكب، أو حيوانٍ، أو إنسانٍ مِثله. ولولا أنّ العلم الضروريّ حاصلٌ بأنّ العبد هو الموجِد بأفعاله

---

(١) الأصل: الآخر.

الاختياريّة، [لَمَا وجَدنا ذلك]. فكلّ حجّةٍ تذكرونها في خلاف ذلك، إمّا أن لا تكون قادحةً فيما ذكرناه؛ فقد حَصَل مقصودُنا، لسلامة ما ذكرناه مِن قادحٍ. أو تكون قادحةً؛ فلا تَستحِقّ الجوابَ؛ لأنّ القادح في الضروريّات معلومُ البطلانِ بالضرورة؛ فلا يَستحقّ الجوابَ."

والجواب أنّ ما ذكره مستدرَكٌ ضعيفٌ. أمّا كونه مستدركاً، فإنّ قولَه، "ما ذكرتموه من الحجج على أنّ العبد ليس موجِداً لأفعاله، إمّا أن يكون قادحاً فيما ذكرناه من العلم الضروريّ، أو لا يكون"، لا معنى له؛ لأنّ المعلوم بالضرورة لا يَقدَح فيه شيءٌ. لأنّ القدح في الدليل ونحوه هو تضعيفه وتوهينه؛ والضروريّات لا يَلحَقها ذلك. وهو قد أَثبَت القدحَ فيما ذكره منه على أحد التقديرين، وذكر أنّ حُكمه أنّه لا يَستحِقّ الجوابَ. وقد كان سبيله أن يَعكس، فيقول: "ما ذكرتموه، إمّا أن لا يَستحِقّ جواباً، فقد كُفينا مؤونتَه؛ أو يَستحِقّ جواباً، لكنّه على كلّ حالٍ لا يقوى على دفعِ الضرورات". فذلك أسدُّ ممّا ذكَره.

وأمّا كونه ضعيفاً، فلوجهين.

أحدهما: أنّ العلم الضروريّ لا يَتنازع فبه العقلاءُ. وهذه مسألةٌ قد وَقَع النزاعُ فيها مِن أوّل العالَمِ، وإلى آخره. ولم يزل الناسُ قبل أبي الحسين إمّا قائلٌ بأنّ العبد موجِدٌ لأفعاله، أو منكرٌ لذلك على جهة الجبر، أو على جهة التوسُّط. فالناس فيها ثلاث فِرَقٍ: قدريّةٌ ومجبرةٌ ومتوسّطةٌ. فكيف تصحّ نسبةُ هؤلاء كلّهم إلى إنكار الضرورات! وإنما المعلوم بالضرورة أنّ أفعال العبد دائرةٌ مع قصدِه وإرادته التامّة وجوداً وعدماً. أمّا كونه هو المؤثّر فيها، فلا؛ وهو محلّ النزاع.

الوجه الثاني: أنّ كلّ عاقلٍ، فهو يَعلم من نفسه بالضرورة أنّ إرادته لشيءٍ لا تتوقّف على إرادةٍ له أخرى. بل سواءٌ أراد تلك الإرادة، أو لم يُرِدها، فإنها تحصُل له؛ ويَعلم أنّ تلك الإرادة متى حصلَت له جازمةٌ، وَجَبَ بعدها حصولُ المرادِ. وإذا كان العلم الضروريُّ بصحّة هاتين المقدّمتين حاصلاً، عُلِم بالضرورة أنّ لا إرادة منه ولا فِعل؛ بل الإرادة حاصلةٌ له بفِعل الله سبحانه، وهي المسمّى "بالداعي المرجِّح لأحدِ طرفي الممكِن". والفعل واقعٌ بفِعل الله، بواسطة تلك الإرادة. فقد انعكس ما قاله؛ وصار

بطلانُ ما ادّعى صحتَه ضرورةً ضرورياً.

وأمّا الجواب عن الأوجه التي ذكرها تفصيلاً:

أمّا الأوّل، فوجود أفعال العبد مطابِقةً لداعيتِه وقصدِه دائرةً معه وجوداً أو عدماً، لا يدلّ على أنّه هو المؤثِّر فيها، الموجِد لها؛ لجواز أنّ الله سبحانه أوجَدها مطابِقةً لقصوده، دائرةً معها، بواسطة خلقِه الإرادةَ له، كما بيّنّا قبل.(١)

وأمّا الوجهين الآخرين، فكلّ ما ذُكر فيهما، مِن ذمِّ العقلاءِ للمسيء، ومدحهم للمحسن، وطلبهم للأمر، وتلطّفهم لمن طَلَبوا ذلك منه، إلى سائر ما ذكره، فإنّه راجعٌ [إلى] كسبِه الذي أجراه اللهُ سبحانه مطابِقاً لقصدِه، بواسطة إرادته. فلِمَ قلتَ: "إنّه ليس كذلك"؟

١٩٧ قوله، "لأنهم يفعلون ذلك فِعلَ عالِمٍ بأنّه الذي / يُوجِد ذلك الفعلَ". قلنا: الكلام على هذا من وجهين. أحدهما: لا نُسلِّم أنهم يعلمون ذلك؛ بل يعتقدونه، لَمَّا رأوا الفعلَ جارياً على أدواته، بحسب قصوده وإراداته. والاعتقاد يُصيب ويخطئ. [فتبقى(٢)] حاجةٌ إلى أن يُبيِّن أنّ اعتقادهم ذلك صوابٌ.

الوجه الثاني: أنّا نقول: "احتجاجك في هذا بمَن مِن العقلاءِ؟ بالعامّة والرعاع؟ أو بأهل النظر والاطّلاع؟ إن كان احتجاجُك باعتقاد القسم الأوّل، فلا عبرة بهم ولا باعتقادهم. ثمّ هم معارَضون بأضعافهم من أهل الإثبات، يقولون في كلّ أمرٍ واقعٍ: "هذا فِعلُ اللهِ، وهذا مقدورٌ عليه". وكذلك قال النبيّ ﷺ لأنَس، "لا تَقُل لشيءٍ كان: "ليته لم يكن"؛ ولا لشيءٍ لم يكن: "ليته كان"؛ ولكن قُل: "قَدَّرَ اللهُ، وما شاء فَعل".(٣) وإن كان احتجاجُك بالقسم الثاني، فالمنازِع لك منهم أكثرُ من المتابِع. فهذا جوابه عن دعوى العلم الضروريّ بأنّ العبد موجِدٌ لأفعاله.

ثمّ قال أبو الحسين: "وإن سلّمنا أنّ ما ذكرتموه يَنفي كونَ العبدِ موجِداً، لكنّ عندنا ما يقتضي نقيضَ ذلك من وجوهٍ عقليّةٍ وسمعيّةٍ. أمّا العقليّة، فثلاثةٌ.

(١) راجع: صفحة ١٧٠ أعلاه.

(٢) الأصل: "فيك"؟ (راجع صورتها: رقم ٥، صفحة ٦٥ أعلاه) ولعلّ الذي استبدلناها به يفي بالمعنى.

(٣) مسلم ٢٦٦٤؛ ابن ماجه ٧٩؛ ٤١٦٨.

"أحدها: وقوع أفعالنا بحسب دواعينا، وانتفاؤها بحسب كراهتنا". وقَرّره بنحو ما قرّرتُ[1] به الوجهَ الأوّلَ من الثلاثة الضروريّة. وجوابُه بما سبق فيه.[2]

"الثاني: أنّ الأنبياء اتّفقوا على أنّ الله سبحانه أمَرَ عبادَه بأشياءٍ، ونهاهم عن أشياء. والأمرُ بالفعل يَتضمَّن الإخبارَ بقدرة المأمور عليه. حتى لو عجز عنه لمرضٍ، أو غيره من الأسباب، لعُدَّ الآمرُ له سفيهاً؛ إذ يأمره، مع علمه أنّه لا يَقدر على الامتثال. ولو صحّ ذلك، لصحّ أن يَبعثَ اللهُ رسولاً إلى الجمادات، يُبَلِّغها ما أُرسِل به؛ ثمّ يخلق فيها الحياةَ، ويعاقبها لكونها لم تمتثِل. وذلك معلوم الفساد بالبديهة."

والجواب: لا شكّ أنّ الأنبياء اتّفقوا على ما ذَكَر. لكنّ قولَه، "الأمر بالفعل يَتضمَّن الإخبارَ بقدرة المأمور عليه"، كلامٌ مجمَلٌ[3]. فنقول: إن عنيتَ "بقدرة المأمور عليه" دورانَه مع قصده وجوداً وعدماً، وجريانَه على أدواته كسباً، فهو صحيحٌ. وقد بيّنّا أنّه لا يَلزَم من ذلك أنّه موجِدٌ لأفعاله. وإن عَنَيتَ أنّ قدرته مؤثِّرةٌ في وجود الفعل، فهذا محلُّ النزاع. وأيضاً، إن عنيتَ بأنّ الأمر يَتضمَّن قدرةَ المأمورِ، إذا كان الآمِر غيرَ الله سبحانه، فصحيحٌ، لا نزاع فيه. وإن عنيتَ: "مطلقاً، وإن كان الآمِر هو الله"، فهو ممنوعٌ؛ لأنّه راجعٌ إلى أنّ ذلك قبيحٌ عقلاً؛ لأنّه تكليف ما لا يطاق. ونحن فقد أبطلنا الأصلَ الأوّل، وأثبَتنا الثاني، بما فيه كفايةٌ. وأمّا ما ألزمَه على ذلك، من تكليف الجمادات، ثمّ عقابها على تَركِ الامتثالِ، فالكلام عليه من وجوهٍ.

أحدها: أنّ وقوع ذلك جائزٌ عقلاً؛ إذ لا يَلزَم منه محالٌ لذاته، وإنما اللازم منه قبحُه عقلاً، وسَفَهُ فاعلِه. لكنّ هذا بناءٌ على التحسين والتقبيح العقليَّين؛ وهو باطلٌ. وقد قدّمنا أنّ عندنا لا يَقبُح من الله شيءٌ كان ما عسى أن يكون. وقد سبق تقريرُه في الوجه الثالث من أدلّتهم في الحسن والقبح.[4]

الثاني: سلَّمنا أنّ ذلك يَلزم منه محالٌ لذاته. لكن قد قرَّرنا جوازَ التكليف بالمحال؛ ويعود الكلامُ إليه.

---

(١) الأصل: قررته.

(٢) هنا في متنِ الأصل: "ونزيد هنا بأن نقول"، مشطوبة.

(٣) الأصل: محتمل؟

(٤) راجع: صفحة ٩٠ أعلاه.

الثالث: أنّ الفَرق بين تكليف الحيِّ العاقل، الواقعةُ أكسابُه باختيارِه بحسبِ إراداته دائرةً معها وجوداً وعدماً، / وبين تكليف جمادٍ لا يَتَّصف بشيءٍ من ذلك أصلاً، حاصلٌ بالضرورة، ظاهرٌ ظهوراً لا يَتردَّد فيه عاقلٌ؛ لأنّ الأوّل يَصِحّ منه كسبُ المأمورات والمنهيّات والتلذّذُ بها، سواءٌ كانت تلك الأكسابُ خلقاً له، أو لم تكن. والحجر الأصمّ لا يصحّ منه ذلك، ولا يجد له لذّةً بالضرورة. لا يَلزَم من صحّة تكليفِ الأوّل تكليفُ الثاني؛ لأنّ الأوّل أكمل؛ ولو لم يكن إلاّ بالصورة. ولا يلزم من تكليف الأكمل تكليفُ ما هو دونه.

٩٧ب

الوجه الثالث: قال: "لو كان الله سبحانه هو الخالق لأفعال العباد، للزم منه محذوراتٌ.

"منها سدُّ باب الاستدلال على وجود الصانع. وذلك لأنّه لا طريق إلى إثبات الصانع إلاّ القياس؛ بأن يُقال: "العالَم محدَثٌ؛ فيَحتاج إلى المحدِث"، قياساً على أفعالنا المحتاجَة إلينا. فمَن منَع حُكمَ الأصلِ في هذا القياس، وحَكَمَ بأنّ العباد غيرُ موجِدين لأفعالهم، لم يمكنه الاستدلالُ به على وجود الصانع."

والجواب: لا نُسَلِّم أنّ هذا المحذور لازمٌ للقول بأنّ الله خالقُ أفعالِ العباد. قوله، "لا طريق إلى إثبات الصانع إلاّ القياس المذكور". قلنا: لا نُسلِّم حصرَ طريقِ ذلك في هذا القياس؛ بل ولا أنّ هذا القياس حجّةٌ في إثبات الصانع. بل الطريق إلى ذلك دلالةُ العقلِ القاطِعة. وهي أنّ العالَم محدَثٌ؛ لأنّه مؤلَّفٌ؛ وكلّ مؤلَّفٍ محدَثٌ؛ وكلّ محدَثٍ، فالعقل لذاته يَدلّ على أنّ له محدِثاً. فذلك المحدِث، إن كان محدَثاً أيضاً، لَزم الدورُ والتسلسلُ الباطلان. وإن كان قديماً، فهو المطلوب. ولا واسطة بين المحدَث والقديم.

قوله، "مَن منَع حُكمَ الأصلِ في القياس المذكور، انسدَّ عليه بابُ إثباتِ الصانع". قلنا: "مَن منع حُكمَ الأصلِ"، بمعنى أنّ لا كسبَ للعبدِ، أو بمعنى أنّ لا إيجاد للعبد؟ الأوّل مُسَلَّمٌ؛ لأنّ الأصل حينئذٍ يخلو عن العلّة في الحقيقة والصورة. والثاني ممنوعٌ؛ لأنّا، وإن نَفَينا إيجادَ العبد لأفعاله، لكنّا أثبتنا كسبَه لها، بمعنى صدورها عن قدرة الله سبحانه خلقاً على أدوات العبد، دائرةً مع إرادته كسباً. وحينئذٍ، يمكننا أن نجعل الجامعَ

في القياس هو القَدْر المشترَك بين الأصل والفرع؛ وهو الظهور. أعني أنّ العالَم ظَهَر بعد أن لم يكن ظاهراً. وأفعال العبد ظهرَت بعد أن لم تكن ظاهرةً[١].

فإن قيل: "لكن يَلزم من ذلك أن يكون صانعُ العالم كاسباً له، لا موجِداً، كالعبد مع أفعاله. فيحتاج أيضاً إلى موجِدٍ؛ ويلزم التسلسلُ، أو يَفسد القياسُ"، قلنا: لا يَتعيَّن أن يَلزَم ذلك. بل جاز أن يَلزَم أنّ المعدوم شيءٌ وذاتٌ وجوهرٌ، وأنّ العالَم كذلك في الأزل[٢]. والقدرة القديمة إنما أثَّرت في إظهاره بعد خفائه، كما سبق من مذاهب المعتزلة. فيكون القياس على أصلهم صحيحاً؛ وإن كنّا ننازِع في ذلك. / ١٩٨

"ومنها أنّ الله سبحانه سدَّ باب النبوّات؛ لأنّ الله سبحانه، إذا كان خالقاً لجميع القبائح، لم يمتنِع مِن أن يُظهِر المعجزاتِ على أيدي الكذّابين؛ فيَقع اللبسُ بين النبيّ والمتنبّئ."

قلتُ: وقد سَبَق جوابُ هذا مستوفىً في الوجه الثالث من أدلّتهم على تحسين العقل وتقبيحه.[٣] ونزيد ها هنا بأن نقول: هذا المحذور، كما هو لازمٌ علينا، فهو لازمٌ عليكم. أمّا على أبي الحسين، فلأنّه سَلَّم أنّ العبد لا يَفعل إلاّ لداعٍ من الله، دفعاً للتسلسل، وسَلَّم أنّ حصول الفِعل عقيب الداعي واجبٌ. فحينئذٍ، قد فَعَل اللهُ في العبد ما أوجَب صدورَ الكفرِ عنه. ولا فرق في العقل بين فِعلِ القبيح وفِعلِ ما يوجِب القبيحَ. فإن لَزم علينا من الأوّل سدُّ بابِ النبوّة، لَزم عليه من الثاني ذلك بعينه؛ وقد سبق هذا أيضاً.[٤]

وأمّا على مشايخ المعتزلة، فلأنهم حَكَموا بأنّ الله قادرٌ على القبيح، وعلى إيجاد ما عَلِمَ أنّه لا يوجَد. فلمّا قيل لهم: "ذلك يَدُلّ على السَّفَه، وعلى انقلاب العِلم جهلاً؛ وهو محالٌ على الله سبحانه"، قالوا: "القبيح الذي يوجِده اللهُ سبحانه لا يُقال إنّه يَدلّ على السفه والجهل، ولا إنّه لا يَدلّ؛ بل يُمسَك عن القولين". وإذا جاز لهم مثلُ هذا

---

(١) الأصل: ظاهراً.

(٢) الأصل: الأول.

(٣) راجع: صفحة ٩٠ أعلاه.

(٤) راجع: صفحة ٩٦ أعلاه.

الجواب، جاز لنا مثلُه ها هنا؛ فنقول: إظهارُ اللهِ سبحانه المعجزَ على يدِ الكاذب، لا إنّه قبيحٌ، ولا إنّه غير قبيحٍ؛ بل يُمسَك عن القولين. أو نقول: المعجز الظاهر على يدِ الكاذب، لا نقول إنّه يَدلّ على صدقِه، ولا إنّه لا يَدلّ؛ بخلاف الصادق، فإنّ معجزَه يَدلّ على صدقِه، ولا بدّ.

قلتُ: كذا أَلزَمهم الإمامُ فخر الدين في النهاية. وفيه نظرٌ؛ لأنّ المعجز إذا ظَهَر على أيديهما، لم يُعلَم أيّهما[1] الصادقُ، ليكون معجزُه دليلَ صدقه؛ ولا أيّهما الكاذبُ، ليُمسَك عن عدمِ ذلك ونفيه. وإنما يَصحّ له ما ذَكَر لو عُلِمَ منهما الصادقُ من الكاذبِ قبلَ ظهورِ المعجز. فبتقدير أن لا يُعلَم ذلك، يَقَع اللبسُ؛ وهو المدَّعى قبحُه.

والتحقيق أنّ هذا الذي أَلزَمهم به هو من باب مقابَلة الفاسد بالفاسد؛ لأنّ قولهم، "لا نقول هو خطأٌ، ولا إنّه ليس بخطأٍ"، وقوله، "لا نقول إنّه يَدلّ على صدقِه، ولا إنّه لا يَدلّ"، إن عَنوا به إثباتَ الواسطةِ بين القسمين، فلا واسطة؛ بل هو رفعٌ للنقيضين. وإن عَنوا به السكوتَ أدباً مع الله، فقد قالوا بأحد النقيضين في المعنى من حيث نَفوه. والله أعلم.

"ومنها سدُّ بابِ الوثوق بوعد الله ووعيده؛ لأنّه إذا جاز أن يخلق القبائحَ، جاز عليه الكذبُ؛ فلا يوثَق بشيءٍ من إخباره."

والجواب أنّ "الكذب" إمّا أن يقال هو الخبر غير المطابق، أو يقال هو الإخبار غير المطابِق. فإن كان الكذب هو الأوّل، فالخبر لا شكّ أنّه كلام الله؛ وهو صفةٌ له ذاتيّةٌ، سواءٌ قيل: "هو معنىً نفسانيٌّ"، على رأي الأشعريّ، أو "قولٌ مَتلُوٌّ"، على رأي جمهور السلف. وأيّاً ما كان، استحال لحوقُ الكذبِ له؛ لأنّه نقصٌ؛ والنقص لا يَلحَق صفاته تعالى، كما لا يَلحَق ذاتَه. / فحينئذٍ، يَصير معنى قوله: "لو جاز أن يخلق القبائحَ، لَلَحِقَ النقصُ صفاتَه". وهو كقوله، "لَلَحِقَ النقصُ ذاتَه". ولا ملازَمة بين ذلك وبين خلقِه، أو جوازِ خلقِه للقبائح. ٩٨ب

وأيضاً، دلّ الدليلُ القاطع على استحالة الكذب عليه سبحانه. إذ لو جاز عليه الكذبُ، لكان إمّا كاذباً لنفسه، كقول المعتزلة في الصفات؛ أو بكذبٍ قديمٍ؛ إذ لا تَقومُ

(١) الأصل: أنه.

به الحوادثُ؛ أو بمعنى أنّه ليس بصادقٍ. وبكلّ حالٍ، يكون الكذبُ منه قديماً؛ فيستحيل الصدقُ منه بعد. والكذب نقصٌ؛ فيَلزَم لحُوقُ النقصِ له؛ وهو محالٌ. وإذا كان الكذبُ عليه محالاً، استحال أن يكون لازماً لخَلقِه الأفعالَ؛ لأنّ المحال لا وجود له حتى يكون لازماً أو ملزوماً.

وإن كان الكذب هو الإخبار غير المطابِق، فالإخبار إظهار الخبرِ؛ والخبر قديمٌ، كما بَيّنّا؛ فإظهاره لا يُغيِّره عن صفة الكمال؛ والصدق كمالٌ له، والكذب نقصٌ فيه؛ فيكون محالاً؛ ويعود الكلامُ.

وأيضاً، الكذب إمّا معنىً وجوديٌّ، فقد بيّنّا استحالتَه؛ أو عدميٌّ، والعدميّ يَستحيل أن يكون لازماً للأمر الوجوديّ الذي هو خَلقُ الأفعالِ، أو جوازُه.

وأيضاً، الكذب لا بدّ له، على أصلكم، من علّةٍ؛ بناءً على تعليل الأفعال. وتلك العلّة، إمّا للرهبة، أو للرغبة، لجلب نفعٍ، أو دفعِ ضررٍ؛ وذلك على الله محالٌ.

وأيضاً، إنما يُوصِل الكذبُ إلى أغراضه مَن يَعجَز عن تحصيلها بذاته؛ والله سبحانه لا يُعجِزه شيءٌ؛ وهو بقدرته الكاملة غنيٌّ عن الوسائط.

"ومنها سَدُّ باب العلم بصحّة الشرائع، لوجهين. أحدهما: أنّه لو جاز أن يَفعل القبائحَ، جاز أن يَدعو، أو يَبعث من يَدعو، إليها. ولو جاز ذلك، لجاز أنّ كلّ شرعٍ دَعَى إليه قبيحٌ؛ فتَزول الثقةُ بالشرائع.

الثاني: لو جاز أن يخلق في العبد الكفرَ والضلالَ، ويُزيّنه له، ويَستدرجه بذلك إلى عقابه، لجاز أنّ دين الإسلام هو الكفر والضلال، استدرج أهلَه إليه، وأنّ بعضَ الملل المخالِفة للإسلام هي الحقُّ، ولكان(١) صَرَفَ اللهُ المسلمين عنه، وزَيَّن لهم خلافَه. ومتى جاز ذلك، جاز أنّ أهل الاعتزال في هذه المسألة وغيرها على الحقّ، وأنتم على الباطل."

والجواب عن الوجه الأوّل أنّه مبنيٌّ على التقبيح(٢) العقليّ، وأنّ حُسن الأشياءِ وقُبحَها معلومان قبل الشرعِ؛ وهو ممنوعٌ. بل الحُسن والقبح مستفادان من أمرِ الشارعِ ونهيِه. فلو أَمَرَ اللهُ سبحانه بما شاء، كان حَسَناً. ولو نهى عمّا شاء، لكان قبيحاً. وعن

(١) الأصل: لكن.

(٢) الأصل: القبيح.

الوجه الثاني أنّ قوله، "لجاز أن يَستدرج العبدَ، بخلق الكفر فيه، إلى عقابه"، قلنا: نعم. هو جائزٌ وواقعٌ؛ والنزاع فيه.

وأمّا جواز أنّ دين الإسلام هو الباطل، وغيره الحقّ، فممتنعٌ. وذلك لأنّ حَقِّيَّة دينِ الإسلام عَلِمناها بالأدلّة العقليّة الدالّة لذواتها، لا بوَضعِ واضعٍ. فلا يجوز تَغَيُّرُ حقيقةِ دلالتِها. فتجويز أنّ دين الإسلام باطلٌ، معِ أنّ حقّيّته ثابتةٌ بالدليل العقليّ الدالّ لذاته، ممّا لا يجتمعان؛ وإلاّ لَزِم منه قلبُ حقائقِ الأشياء؛ وهو محالٌ. فلا جرم، لَمَّا كان تجويز بطلانِ الإسلام مَلزوماً لهذا المحال، كان محالاً. ثمّ لَمَّا كان نفيُ خلقِ اللهِ سبحانه الكفرَ والضلالَ في العبدِ استدراجاً له مَلزوماً لتجويز بطلانِ الإسلام، كان أيضاً محالاً. وإذا كان نفيُ خلقِه الكفرَ والضلالَ / في العبد محالاً، كان نقيضُه – وهو خلقُه الكفرَ والضلالَ في العبد – واجباً؛ وهو المطلوب. فسؤاله انقَلَب عليه.

١٩٩

ثمّ نقول: إنّ الإسلام إنما ثَبَت بدلالة المعجِز. ولا شكّ أنّ الناس اختَلَفوا في دلالة المعجزة على صِدق مدَّعي النبوّة، هل هي لذاتها، أعني لكونه معجزاً؟ أو ليَنزل ظهورُه على يده منزلةَ قولِ الله، "صَدَقتَ، إنّكَ رسولي"؟ فإن كان الأوّل، لَزم منه المحالُ المتقدِّم. وهو أنّ خلاف الدليل الدالّ لذاته محالٌ؛ فملزومه، وهو تجويز بطلانِ الإسلام، محالٌ. وإن كان الثاني، وهو الصحيح، كان بطلان الإسلام ملزوماً لوقوع الكذب من الله سبحانه، لينزل ظهورُ المعجِزِ على يدِ النبيّ منزلةَ قولِ الله له، "صَدَقتَ". فلو كان الإسلام باطلاً، لكان هذا التصديق كاذباً؛ وهو محالٌ، لما سبق من استحالة الكذب على الله سبحانه.

وأمّا تجويز أنّ المعتزلة في هذه المسألة وغيرها من مسائل النزاع الإسلاميّة معهم على الحقّ، ونحن على الباطل، فهو صحيحٌ. لأنّا بيّنّا أنّ هذه المسألة ونحوها ليس الحُكم معلوماً فيها بالضرورة؛ وإلاّ لَما تَنازَعنا فيها. ولهذا، اختَلَف الناسُ في تكفيرهم بها وبأمثالها. لكنّ التجويز المطلَق أعمّ من أن يكون راجحاً، أو مرجوحاً، أو مساوياً. فكلٌّ من الفريقين، إذا أَنصَفَ، جَوَّز على رأيه الخطأ؛ لكن يَدَّعي رجحانَه.

قوله، "فلا تَستحِقّون الجوابَ إلاّ لمرجِّحٍ". قلنا: هذا معارَضٌ بمثله. فإنّكم أيضاً إذا استدللتم في المسألة، قلنا لكم: تجويز خطأكم غيرُ ممتنعٌ؛ فلا تَستحِقّون الجوابَ. ولا

شكّ أنّ مناظرتنا لكم ليست ضربةَ لازبٍ. وكذلك أنتم معنا. إذ كلٌّ منّا قد اعتَقَد صحّةَ مذهبِه؛ فهو يقول لخصمه: "لكم مذهبكم، ولي مذهبي"؛ كما يقول لخصمه من غير الدين: "لكم دينكم، ولي دينِ". وإنما التبيان فيما إذا انقَضَّا على المناظرة لتحقيق الحقّ وتعيينه في طرَفٍ، ودفعِ الشبهةِ عن ضَعفَى العامّةِ. أليس كلٌّ منّا يَلزَمُه الجوابُ عن سؤال صاحبه بمقتضَى التزامِه الدخولَ معه في المناظرة؟ بلى! وذلك هو الإنصاف.

"ومنها لزومُ أمورٍ باطلةٍ بالإجماع؛ وهي تسعةٌ.

"أحدها: لو كان الله سبحانه خالقَ القبائحِ، كالظلم والعبث، لجاز أن يخلقها مستقلاً منفرِداً بها، غير مُجْرٍ لها على أدوات العبد. وحينئذٍ، كان يكون ظالماً عابثاً. إذ حقيقةُ الظالمِ والعابثِ موجِدُ الظلمِ والعبثِ."

والجواب أنّ هذا السؤال محالٌ؛ ولازم المحالِ محالٌ. وبيانه أنّك إن عَنيتَ "بخلقه للظلم والعبث ونحوه منفرِداً به"، أنّه يُجرِيه على ذاته على حدٍّ إجرائه إيّاه على ذاتِ الآدميّ، فهو محالٌ؛ لأنّ ذلك يجري على حركات الآدميّ وأبعاضه وأجزائه؛ والله سبحانه منزّهٌ بالإجماع عن الحركات والأبعاض والأجزاء. / وإن عَنيتَ أنّه يخلقها قائمةً بنفسها، لا في ذاته، ولا ذاتِ غيره، فهو محالٌ؛ لأنها أعراضٌ لا تَقُوم بنفسها. والمحال لا يَدخل تحت المقدوريّة. ولا قسم وراء هذين القسمين. إلاّ أن يقال: "يجوز أن يَنفرِد بخلقِها"، بمعنى أن يجريها على ذاتِ ما ليس بعاقلٍ، ولا مكلَّفٍ، كالجمادات والبهائم. فهو خارجٌ على تكليف المحال؛ وقد سبق الكلامُ عليه.(١)

٩٩ب

وعلى المقادير كلِّها، لا يَلزَم تسميتُه "ظالماً" ولا "عابثاً". أمّا أوّلاً، فلأنّ أسماءه عندنا توقيفيّةٌ؛ ولأنّ إطلاق ذلك عليه يُوهِم قيامَ الظلم ونحوه بذاته. وإذا كنّا لا نقول: "يا خالق القاذورات"، ونحو ذلك، مع أنّه عريٌّ عن الإيهام المذكور، فأنْ لا نُسمِّيه "ظالماً" أولى. وأمّا ثانياً، فلأنّ على هذا التقدير، نحن إنما نَشتقّ للذات صفةً من معنىً قام بها، لا بغيرها؛ كالأسوَد لمن قام به السوادُ، والمتحرِّك لمن قام به الحركةُ؛ خلافاً لكم في ذلك، حيث سمَّيتم اللهَ تعالى متكلِّماً لكلامٍ زعمتم أنّه خَلَقَه في ذات غيره، من

(١) راجع: صفحة ١٢١ أعلاه.

جسمٍ، أو نبيٌّ، أو مَلَكٍ.

" **الثاني**: أنّ مِن جملة القبائح الإشراكَ بالله، ونسبةَ ما لا يَليق به إليه، من سبٍّ وشتمٍ ونحوه. فلو كان خالقَ ذلك، لكان سابّاً شاتماً لنفسه؛ وذلك من أفعالِ السفهاء، لا الحكماء. "

والجواب: إن عنيتم أنّه يكون شاتماً لنفسه حقيقةً، أعني بغير واسطةٍ، فهو غير لازمٍ. وإن عنيتم مجازاً، أي بواسطةِ خَلقِ السبِّ والشتمِ على جارِحةِ الآدميّ، فهو كذلك. إلاّ أنّا لا نُطلِق ذلك عليه، لإيهامِه، أو تَوَقُّفِه على التوقيف، كما مَرَّ.(١)

" **الثالث**: لو جاز أن يخلق الزنا واللواط، لجاز أن يَبعث رسولاً هذا دينُه. ثمّ لجاز أن يكون في الأنبياء المتقدّمين مَن لم يُبعَث إلاّ للدعوة إلى المنكَرات، كالسرقة، والخيانة، ومدحِ الشيطان، وعبادته، والاستخفاف بالله ورسوله، والنهي عن المعروفات، كأضداد ذلك. وهو باطلٌ. "

والجواب عن مِثلِ هذا قد سبق غيرَ موضعٍ.(٢) ثمّ هو لازمٌ عليهم من وجهين. أحدهما أنّ الزنا واللواط من القبائح الشرعيّة، لا العقليّة، فتجوز بِعثةُ رسولٍ بالدعاء إليهما. وهو لازمٌ لكم أيضاً؛ لأنكم إنّما تَمنعون إرسالَ الرسلِ بالدعاء إلى القبائح العقليّة.

الثاني: لا بدّ في هذه الأفعال من داعٍ مخلوقٍ لله، كما سبق في غير موضعٍ.(٣) ووقوعها عقيب الداعي واجبٌ. فقد فَعَلَ اللهُ فِعلاً أوجَب عبده وقوعها(٤). ففي الحقيقة، هو فاعلٌ له بواسطة الداعي. ثمّ نقول: رُبَّ شيءٍ نُجوِّزه مِن اللهِ، مع القطعِ بعدم وقوعه؛ كما تَقرَّر في العاديّات. وإذا كان تجويزُنا لتلك الأشياء لا يَقدح في القطع بعدم وقوعها، فلا محذور في التزام مجرَّدِ جوازه؛ فنَلتزمه.

" **الرابع**: لو كان يخلق الكفرَ في العبد، ثمّ يُعذِّبه عليه، لكان ضررُه على العبد أشدَّ

---

(١) راجع: صفحة ١٨١ أعلاه.

(٢) راجع مثلاً: صفحة ١٧٩–١٨٠ أعلاه.

(٣) راجع: صفحة ١٧٠ أعلاه.

(٤) كذا في الأصل.

من ضررِ إبليس. لأنّ إغواء إبليس عندكم من فعلِ الله؛ وإبليس لا يَقدر على اضطرارِ العبدِ إلى المعصية؛ كما قال: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلاَّ أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾؛(١) والله سبحانه يَضطرُّهم إلى فعلِها. فلو كان كذلك، لَحَسُنَ من الكافر / ذمُّ [١٠٠أ] اللهِ ومدحُ إبليس، أو تفضيلُه على الله في الشكرِ؛ لأنّه أقلّ ضرراً؛ وتقليل الضررِ نعمةٌ تُوجِب الشكرَ."

والجواب إنّه لازمٌ لكم من وجهين.

أحدهما: أنّه خَلَق الشهواتِ المستميلة، وشهواتهم المائلة، ونفوسَهم الأمّارة، والشيطانَ المُغوِي، وقدرتهم التي بها يَتمكّنون من مُواقَعَة المعاصي. ثمّ كلَّفهم، مع عِلمِه(٢) أنهم يتضرَّرون بالتكليف، ولا يمتنعون؛ مع أنّه كان قادراً أن لا يخلقهم؛ أو أنّه إذا خَلَقهم، عَصَمَهم. ومَن يَفعل مِثلَ هذا، فضررُه أعظم من ضررِ تلك الأشياء. فلنُلزِمكم ما أَلزَمتمونا، وأكثر.

الوجه الثاني: يَلزمكم أن تقولوا بتَعصِيَته؛ لأنّه تَرَكَ الأصلحَ لهم؛ ورعايتُه واجبٌ عليه. وأيضاً، القدحُ في حكمتِه؛ لأنّ تاركَ ما يجب عليه عقلاً، أو شرعاً، لا يكون حكيماً.

" **الخامس**: لو خَلَقَ الكفرَ في الكافر، لكان قد خَلَقَه للعذاب. ولو كان كذلك، لم يكن لله على الكافر نعمةٌ. لكنّه باطلٌ؛ بقولِه تعالى، ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا﴾؛(٣) ﴿فَاذْكُرُوا آلاءَ اللَّهِ﴾.(٤) والإجماع مِن دينِ محمّدٍ أنّ ما من عبدٍ إلاّ ولله عليه نِعَمٌ، مسلماً، أو كافراً."

والجواب أنّ الله خَلَقَ الكفرَ في الكافر، وخَلَقَه للعذاب. دَلَّ على ذلك نصُّ قولِه، ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾؛(٥) وهي لامُ الاختصاصِ والتعليلِ، لا لام العاقبة. قوله، "فلو كان

(١) إبراهيم ٢٢.

(٢) الأصل: علمهم.

(٣) إبراهيم ٢٨.

(٤) الأعراف ٦٩؛ ٧٤.

(٥) الأعراف ١٧٩.

كذلك، لم يكن لله على الكافر نعمةٌ" . قلنا: دينيّةٌ، أو دنيويّةٌ؟ الأوّل مُسلَّمٌ؛ فإنّ الله سبحانه ليس له على أحدٍ من الكفّار نعمةٌ في دينه؛ إذ النعمة الدينيّة هي الهداية إلى الإيمان، كما قال سبحانه: ﴿ **بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلإِيمَانِ** ﴾،(١) وقوله، ﴿ **مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ** ﴾،(٢) وقوله، ﴿ **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلَامَ دِينًا** ﴾.(٣) والثاني ممنوعٌ؛ بل لله على الكفّار أجَلّ النِعَم الدنيويّة؛ قال الله سبحانه: ﴿ **وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا** ﴾.(٤)

قولهم، "اللذّة الدنيويّة الفانية، بالنسبة إلى العقوبة الأبَديّة الدائمة، كالقطر من البحر، بل أقلّ. وإنما ذلك كالسمّ في الحلوى، يُستدرَج بها آكِلُها ليَهلَك بما في ضِمنِها. كما قال الشاعرُ:

هَوىً يَلَذُّ، وإن ساءت عواقبُهُ		كما يَلَذّ ويُؤذي حَكُّه الجربُ(٥)"

قلنا: هو كما زَعمتَ لا محالة. لكنّ ذلك لا يُخرِج ما أُعطُوه في الدنيا عن أن يكون نِعمةً؛ لأنها مشتقّةٌ في اللغة من النُعومةِ والتَنعُّمِ. ومَن نازَعَ في حصول ذلك لكسرى وقيصر ونمرود وفرعون ونحوهم مِمَّن هو دونهم وفوقهم من الكفّار، فهو منازِعٌ في الضرورات.

" **السادس**: لو خَلَقَ الكفرَ في الكافر، ثمّ كلّفه بالإيمان، لكان ذلك تكليفَ ما لا يطاق. ولو جاز ذلك، لجاز تكليفُ الأعمى نقطَ المصحفِ، والزَّمِنِ العدوَ، ولجاز التكليف بخلقِ القديمِ، والجمعِ بين الضدّين. ولو جاز ذلك، لجاز تكليفُ الجمادات. وكلّ ذلك باطلٌ، بالضرورة."

والجواب: قد سبق هذا السؤالُ؛ وجوابه مستقصىً.(٦) ثمّ أكثر ما فيه التكليفُ

(١) الحجرات ١٧.

(٢) المائدة ٦.

(٣) المائدة ٣.

(٤) إبراهيم ٣٤؛ النحل ١٨.

(٥) من البسيط. لم أجد قائله.

(٦) راجع: صفحة ١٧٦ أعلاه.

بالمحال؛ وقد سَبَقَ بيانُ جوازِه.(١)

"**السابع**: لو كان اللهُ خالقَ القبائح، لكان جاهلاً ومحتاجاً. لأنّه كذلك في الشاهد. بل كان هو أولى بذلك؛ / لأنّه مستقِلٌّ بالفعل؛ بخلاف الشاهد." ١٠٠ب

والجواب أنّ قياس الغائب على الشاهد مطلقاً، فاسدٌ، وإلاّ لَزِمكم قولُ المجسّمة؛ إذ لا فاعل في الشاهد إلاّ جسمٌ. ولا نُسَلِّم أنّ خلقَه القبائحَ يَستلزِم الجهلَ، أو الحاجةَ؛ لأنّا وإيّاكم وغيرنا لم نُحِط بحكمِه ومعلوماته. فعسى له في ذلك حكمةً خَفِيَت عنّا، كما سبق لموسى مع الخضر؛(٢) وأَولى. ولو لم يكن في ذلك من الحكمة إلاّ استحقاق أحد الفريقين منّا ومنكم الملامةَ بسوء العقيدة، لكان كافياً. فإذاً، إنّا أو إيّاكم، لعلى هُدىً، أو في ضلالٍ مبينٍ.

"**الثامن**: لو كان هو الخالق للأفعال، لكان إمّا أن يَتوقّف خلقُه لها على دواعي العبيد وقُدَرِهم؛ فيَلزَم احتياجُه إلى ذلك منهم. أو لا يتوقف؛ فيَلزَم وقوعُ الأفعالِ المحكَمَة، كالكتابة والنِّساجة، ممن لا عِلم له بها. ووقوع الأفعالِ العظيمة الهائلة ممن لا قدرة له عليها، كنقلِ النملةِ جبلاً شامخاً، ونحو ذلك، ممّا فساده ضروريٌّ. وفي ذلك زوالُ الفرقِ بين القويِّ والضعيفِ، وفسادُ تَصَرُّفاتِ العقلاءِ، في حبسِهم اللصوصَ وقُطّاعَ الطريقِ، وعقوبتِهم كلَّ جانٍ. وكلّ ذلك باطلٌ بالضرورة."

والجواب: لنا أن نَلتزِم القسمَ الأوّل، ونقول بتَوَقُّف خلقِه لأفعالهم على دواعيهم وقُدَرِهم، لا تَوَقُّف حاجةٍ، بل تَوَقُّف الحكمةِ على شرطِ وجودها؛ كما توقَّفَت معرفةُ ربوبيّته على إيجاد العالم، وإن لم يكن به إليهم ولا إليها حاجةٌ.

ولنا أن نَلتَزِم الثاني، ونَلتَزِم ما أَلزَموه، مِن وقوع الأفعالِ المحكَمَة ممن لا عِلم له بها، بطريق الإلهام والتسخير، كالنحل في بنائها المسدّساتِ الهندسيّة، والعنكبوت في بنائها بيتَها، ومِن خلقِ الرعشةِ في المرتعِش خاليةً عن حكمة قادرٍ أن يُرتِّب عليها أفضلَ الحِكَم.

وأمّا حملُ النملةِ الجبلَ، وعجزُ الرجلِ عن رفعِ آجرّةٍ من الأرض، فهو أيضاً مقدورٌ له؛

(١) راجع: صفحة ١١٥–١٢١ أعلاه.

(٢) راجع: صفحة ١٧١ أعلاه.

بأن يقول له: "كُنْ"، أو بسلبِ الجبلِ ثِقلَه، والرجلِ قوّتَه. ولا استحالة في شيءٍ من ذلك.

وأمّا ما ذكرتم، مِن فساد تَصرُّفاتِ العقلاء، في حبسِ اللصوص، ونحوه، فقد أَجَزتم مثلَه؛ وهو أن يُزيل اللهُ القيدَ من رِجل اللصِّ، ويخرِق له الجدارَ، ليَفرّ. ولكنّكم تقولون: "إنّه لا يَفعل"؛ فنحن أيضاً نقول ذلك.

قلتُ: بهذا أجاب الإمامُ فخر الدين عن هذا السؤال. وفيه نظرٌ؛ لأنّه إلزامٌ للجواز على الوقوع؛ وبينهما بونٌ؛ لأنهم هم إنما جَوَّزوا على الله إزالةَ القيدِ، وخرقَ الجدارِ للّصِّ، ومنعوا وقوعَ ذلك منه؛ كسائر العاديّات التي تجوز، ولا تَقع. وهو كثيراً ما يَحتَجّ بها عليهم. وهم إنما أَلزَموه وقوعَ العقوبات من العقلاء باللصوص ونحوهم.

والأولى في الجواب أن يقال: قد قدّمنا الفرقَ بين الخلق والكسب. ونحن عندنا أنّ عقوبات العقلاء للجناةِ أكسابٌ(١) خلَقَها اللهُ فيهم؛ ثمّ أوقَعها بالجناة مكافأةً لهم على أكسابهم(٢)، التي هي الجنايات القبيحة. فالجنايات وعقوباتها مخلوقاتٌ لله سبحانه على أدوات العباد، دائرةٌ مع قصودِهم وإراداتهم وجوداً وعدماً. ولا يَلزم من ذلك فسادُ تصرُّفِ العقلاء في ذلك؛ / لأنّكم إن عَنيتم "بفساده" كونَه قبيحاً في العقل، حيث عاقبوا غيرَ موجِدِ الجنايةِ، فنحن قد أَبطلنا القبحَ العقليّ. وإن عَنيتم كونَه قبيحاً في الشرع، فالإجماع على خلافِه؛ لأنّ الشرع أَذِنَ في عقوباتهم؛ وهو المحَسِّن المقَبِّح. على أنّ أكثر ما فيه تكليفُ ما لا يطاق؛ ونحن نجيزه. فلتكن جنايةُ الجاني مخلوقةً لله، لتكون أمارةً على استحقاق مَن جَرَت على يده العقوبة؛ كما قلنا: إنّ كُفرَ الكافرِ، وإن لم يكن مخلوقاً له، أمارةٌ على استحقاقه عذابَ الآخرة. وقد أقمنا الدلالةَ على جواز تكليف ما لا يطاق. فإن سَلَّمتُموه، بَطَلَ ما أَلزَمتُموناه. وإن مَنَعتموه، فشَنِّعوا به؛ لأنّ ما أَلزَمتموناه من فروعِه ولوازمه. ولا تُوهِمُوا أنّا التَزَمنا مُحالاتٍ كثيرةً؛ وإنما هي مسألةٌ واحدةٌ.

١٠١أ

"**التاسع**: لو لم يكن العبدُ موجِداً لأفعاله، لما استَحقّ ثواباً ولا عقاباً، ولكان الله

(١) الأصل: "الحياة اكتساب".

(٢) الأصل: "بالحياة ... اكتسابهم".

سبحانه مبتدئاً بالثواب والعقاب من غير استحقاقٍ من العبدِ. ولو جاز ذلك، لجاز منه تعذيبُ الأنبياءِ والأولياءِ، وإثابةُ الفراعنةِ والأبالسةِ؛ وذلك مِن فِعلِ السفهاءِ، ومنافٍ لقوله، ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾،(١) ونحوه من الآيات."

والجواب: عندنا أنّ العبد غيرُ موجدٍ لأفعاله؛ بل كاسبٌ لها، كما سبق. ولا يَستحقّ على الله ثواباً. وقد مرّت المسألةُ مستوفاةً.(٢) والله سبحانه مبتدئٌ بالثواب والعقاب بشبهة(٣) الاكتساب. ولا يَستحقّ أحدٌ على الله شيئاً. وما ألزمتُموه، من جواز تعذيب الأنبياء وإثابة الفراعنة، هو مُلتزَم الجوازِ؛ لكن مَنعَ من وقوعه مانعان. أحدهما: كونُه من العاديّات التي تجُوز لذاتها، ويمتنع وقوعُها، لاطّراد العادة، كما سبق غيرَ موضعٍ؛(٤) كما جوّزتم إعانةَ اللصّ على الفرار، ومَنَعتم وقوعَه منه تعالى. المانع الثاني: إخبار القرآنِ بإثابة الطائع وعقاب العاصي. والخُلف في إخبار اللهِ تعالى محالٌ. وخُصّ من هذا الدليل أصحابُ الوعيدِ من الأمّة سمعاً، بقوله تعالى، ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾،(٥) ونحوه، ممّا سبق.(٦)

وقد صحّ عن النبيّ ﷺ أنّه قال: "لن يُدخِلَ أحداً منكم عملُه الجنّةَ". قالوا: "ولا أنت؟" قال: "ولا أنا. إلاّ أن يَتغمّدني اللهُ برحمته".(٧) ولا خلاف بين المعتبَرين من أهل النقلِ في صحّة هذا الحديث؛ وتَلقّته الأمّةُ بالقبول. ومذهب المعتزلة يَقتضي أنّه باطلٌ؛ فيخالِفون بذلك جميعَ الأمّة.

ورُوِي عنه عليه السلام أنّه قال: "لو عَذّبني وابنَ مريم، لكان عادلاً".(٨)

قوله، "ذلك مِن فِعلِ السفهاءِ". قلنا: هو تقبيحٌ عقليٌّ؛ وقد أبطلناه. ومهما فَرَضنا

---

(١) القلم ٣٥.

(٢) راجع: صفحة ٩٧-١٠١ أعلاه.

(٣) كذا في الأصل.

(٤) راجع مثلاً: صفحة ١٨٦ أعلاه.

(٥) النساء ٤٨؛ ١١٦.

(٦) راجع: صفحة ١٠١ أعلاه.

(٧) البخاري ٥٦٧٣؛ مسلم ٢٨١٦.

(٨) ما وجدته في المصادر التي بين يديّ.

وقوعَه من الله، كان حَسَناً عدلاً؛ لأنّه سبحانه لِذاته منزَّهٌ عن النقائص والجور. ولا قبيح نقصٌ؛ فلا يُضاف إليه.

أمّا الآيات، نحو ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾،(١) ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ﴾،(٢) ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾،(٣) ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾،(٤) ونحوها؛ فقد بيّنّا أنها أحد المانعَين؛ لوقوع ذلك منه. والله أعلم. / ١٠١ب

[الوجوه النقليّة التي للمعتزلة]

وأمّا الوجوه النقليّة التي للمعتزلة، فمن الكتاب والسنّة والإجماع.

أمّا الكتاب، فنحو قوله تعالى، ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾؛(٥) أثبَت خالقين، وأنّه أحسنُهم خَلقاً. ونحوها من الآيات التي أُضيفت الأعمالُ فيها إلى العباد. وبالجملة، آيات الأمر والنهي والوعد والوعيد، ووصفِهم بأنهم محسِنون أو مسيئون. وآيات اللومِ والتوبيخ لهم تدلّ على أنهم هم الموجدون لأفعالهم.

وأمّا السنّة، فقوله عليه السلام، "اعمَلوا، فكلٌّ ميسَّرٌ لما خُلِقَ له"،(٦) "نيّة المؤمنِ خيرٌ من عملِه"،(٧) "إنما الأعمال بالنيّات".(٨)

وأمّا الإجماع، فهو أنّ الرضا بقضاء الله واجبٌ. فلو كان الكفرُ والمعاصي مخلوقةً لله ولا مقضيّا له(٩).

---

(١) القلم ٣٥.

(٢) السجدة ١٨.

(٣) سورة ص ٢٨.

(٤) الحشر ٢٠.

(٥) المؤمنون ١٤.

(٦) البخاري ٤٩٤٩؛ مسلم ٢٦٤٧؛ الترمذي ٢١٣٦.

(٧) ابن عبد البرّ، التمهيد، ١٢، ٢٦٤–٢٦٥.

(٨) البخاري ١؛ أبو داود ٢٢٠١؛ ابن مأجه ٤٢٢٧.

(٩) كذا في الأصل؛ والظاهر أنّ فيه سقطاً. ولعلّ المعنى أنّه لو كان الكفر والمعاصي مخلوقةً لله، لوجب الرضا بها.

والجواب عن آي الكتاب أنها راجعةٌ إلى الكسب؛ أو أنّ خَلْق اللهِ للمعاصي جُعِل أمارةً على توجُّهِ اللومِ والتوبيخِ إليهم، بناءً على تكليف ما لا يطاق، كما سبق.(١)

ثمّ هي معارَضةٌ بأكثر منها، ممّا يَدُلّ على أنّ أفعال العبادِ مخلوقةٌ مقدورةٌ مقضيّةٌ له سبحانه، كما سنورده، إن شاء الله.(٢)

أمّا قوله، ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾، فسبق أنّ المراد "المصوِّرين"، أو "المقدِّرين"، أو على زعمِكم.(٣)

وأمّا الأحاديث، فالمراد "بالأعمال" فيها الاكتِساب أيضاً. ثمّ إنّ الحديث الأوّل حجّةٌ لنا؛ لأنّه قال: "كلٌّ ميسَّرٌ لما خُلِق له". فدَلّ على أنّ الله سبحانه خَلَق كلَّ عبدٍ لشيءٍ، مِن طاعةٍ أو معصيةٍ، وكفرٍ أو إيمانٍ، وجنّةٍ أو نارٍ؛ وأنّه إنما يَصير إلى ذلك بتيسير اللهِ له، وهو خَلقُ الداعي المرجِّح له، وإيجادُ شروطِ وقوعِه، ونفيُ الصوارفِ عنه. وقد سَلَّمتم أنّ الفعل يجب عقيب ذلك؛ فصار فِعلُ العبدِ دائراً مع إرادة الله وخَلقِه الداعي إليه وجوداً وعدماً. ولا معنى للفاعل الموجِد إلاّ ذلك. وبه احتَجّ أبو الحسين في أحد وجوهِ الضروريّة على أنّ العبد موجِدٌ لفِعله.

وأمّا الحديث الثاني، فإنّه أضاف فيه النيّةَ إلى المؤمن، كما أضاف إليه العملَ. ثمّ النيّة هي القصد والإرادة. وإرادة الإنسان وقصده ليسا مخلوقَين له، باتّفاقٍ؛ فكذلك العمل.

على أنّ على رأيِ القاضي أبي بكرٍ في أنّ ذات الفعل واقعةٌ بقدرة الله سبحانه، وصفتَه من طاعةٍ ومعصيةٍ بقدرة العبد، يَندفع عنّا إشكالُ الآيات والأحاديث، ولا يُخرِجنا عن رأينا؛ لأنّ النزاع معهم في ذات الفعل وصفته. فإذا سَلَّمنا لهم أنّ صفة الفعلِ بقدرة العبد، بقي النزاعُ في ذاته كما كان.

وأمّا ما ذكروه مِن الإجماع، فقد سبق جوابُه في مقدِّمات المسألة،(٤) في أنّ الله

---

(١) راجع: صفحة ١١٨ أعلاه.

(٢) راجع الجزء السادس من الكتاب.

(٣) راجع: صفحة ١٦٤ أعلاه.

(٤) راجع: صفحة ١٦٩ أعلاه.

سبحانه مُريدٌ لجميع الكائنات(١). وهو أنّ قضاءَ اللهِ حُكمُه؛ والكفرَ ونحوه واقعٌ بحُكمِه وقضائِه؛ فهو مَقضِيٌّ، لا قضاءٌ. وإنما يجب الرضا بقضاء الله، لا بمقضِيِّه، من الكفر والمعاصي. والمقضِيّ هو مُتَعَلَّق القضاءِ، ومحلُّ تأثيرِه. والله أعلم.

هذه أضعف ما للخصوم في المسألة من الشُّبَه. وقد وَقَع الجوابُ عنها مبيَّناً على أصولِنا التي أحكمناها قبل بطلانِ التحسين والتقبيح، ووجوبِ رعاية المصالح، وجوازِ تكليف المحال.

[كلامٌ على طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبّار المعتزليّ]

واعلم أنّ القاضي عبد الجبّار بن أحمد الهمذانيّ، رئيس المعتزلة في عصره، ذَكَرَ في طبقات المعتزلة، من الطبقة الأُولى منهم / من الصحابة، أميرَ المؤمنين عليّ بن أبي طالب – كذلك، قدَّمَه في الذِّكر – وأبا بكرٍ، وعمر، وابن عبّاسٍ، وابن عمر؛ قال: "ومَن يجري مجراهم".(٢) ١١٠٢أ

ثمّ ذكر، من الطبقة الثانية منهم، الحَسَنَ والحسين – قال: "وإنما ذكرناهما في الثانية لنُزيِّن بذكرهما هذه الطبقة" – ومحمّد بن عليٍّ، يعني ابن الحنفيّة. قال: "ومن التابعين الكبار ممن حكينا عنه العدلَ: السعيد بن المسيَّب، وأصحاب عليٍّ عليه السلام وابنِ مسعودٍ".(٣)

"ومِن الطبقة الثالثة، أبو هاشم عبد الله بن محمّد بن عليٍّ، وأخوه الحَسَن بن محمّدٍ، والحَسَن البصريّ، وابن سيرين، ومَن في طبقتهم ممن حَكَينا عنه العدلَ".(٤) قال: "وأبو هاشمٍ هو أستاذ واصِل بن عطاءٍ؛ فإنّه يُحكَى أنّه كان معه في المكتب في دار أبيه، يأخذ عنه وعن أبيه هذه الأصولَ".(٥)

قلتُ: فعلى هذا، محمّد ابن الحنفيّة هو أستاذ واصلٍ في الاعتزال. والمعتزلة يُسمُّون

---

(١) الأصل: الكتاب.

(٢) قارن: عبد الجبّار، فضل الاعتزال، ٢١٤.

(٣) قارن: عبد الجبّار، فضل الاعتزال، ٢١٤.

(٤) قارن: عبد الجبّار، فضل الاعتزال، ٢١٤.

(٥) نحوه في: عبد الجبّار، فضل الاعتزال، ٢١٥.

مقالتَهم في أنّ الله تعالى لم يخلق أفعالَ العبادِ "عدلاً"، ويُلقِّبون أنفسَهم "أهل العدل"، بناءً منهم على ما سبق، من أنّه تعالى لو خَلَق الأفعالَ، وعاقَب عليها، لكان جائراً. وما ذكره عن الصحابة والتابعين، مِن أنهم أهل عدلٍ صحيحٌ، لكنّ الشأن في العدل ما هو؟ هل هو قوله بإثبات الشركاء لله في الخلق؟ أو قولنا بتوحيد الله في ذاته وأفعاله؟ وذلك غير خارجٍ عن العدل، كما(١) بيّنّا وسنبيِّن، إن شاء اللهُ. فإن أراد بالعدل الذي أضافه إليهم الاعتزالَ الذي يَراه هو وأصحابه، فليس ذلك عنهم صحيحاً. كيف، وإنّه لا خلاف بين الأمّة أنّ الصحابة لم يَتركوا سنّةَ النبيّ ﷺ! حتى إنّ ابن عمر كان يَضع قدمَه موضعَ قدمِ رسول الله ﷺ مبالغةً في الاتّباع؛ وكان يَبيت بالمحَصَّب، مع أنّ النبيّ عليه السلام إنما نزلَه اتّفاقاً. والمحفوظ عن ابن مسعودٍ أنّه كان يقول: "دعوا التنطُّعَ في الدين؛ وعَدُّوا عن المحدَثات؛ وعليكم بالعتيق"؛ يعني ما كان النبيّ عليه السلام وأصحابه عليه. وذلك مأخوذٌ من قوله عليه السلام، "شرُّ الأمورِ محدَثاتها؛ وكلّ محدَثةٍ بدعةٌ؛ وكلّ بدعةٍ ضلالةٌ؛ وكلّ ضلالةٍ في النار".(٢) وقال: "عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين بعدي؛ عضّوا عليها بالنواجذ؛ فإنّه مَن يَعش منكم، فسيرى اختلافاً كثيراً". فشَهد للخلفاء بعده بأنهم على سنّته المرضيّة. وقد بَلَغتنا سيرتهم ومذاهبهم بالتواتر؛ فلم نَرَ فيها اعتزالاً، ولا نفياً للقدر. بل المحفوظ عن عمر أنّه لما فَتَح بيتَ المقدس، خطب الناسَ، وتحت منبره عالمٌ من علماء النصارى. فقال عمر في خطبته: "من يهده اللهُ، فلا مُضِلّ له؛ ومن يُضلِل، فلا هادي له". فقال النصرانيّ: "ما تقول؟" ففُسِّر له ما قال عمرُ. فنَفَض يدَه، وقال: "إنّ الله لا يُضِلّ أحداً". فسأل عمرُ عمّا قاله النصرانيّ؛ فأُخبِر به. فقال عمر: "كَذَبتَ، أي عدوّ الله! إنّ الله هو الهادي المضِلّ. والله هو أَضَلّك، وأوجَب لك النارَ. ولولا الأمان، لضَرَبتُ عنقَك". والمحفوظ عن عليٍّ رضي الله عنه مناظراتٌ مفحِمةٌ لأهل القدر.

ومن المعلوم بالضرورة من حال التابعين أنهم لم يَعدلوا عن سنّة النبيّ وأصحابه؛ بل بالغ قومٌ منهم، حتى أخَذوا بظواهر الأحاديث؛ حتى استَنّ بهم مَن بعدَهم، فنُسِبوا إلى

(١) الأصل: ما.

(٢) النسائي ١٥٧٨.

١٠٢ب التشبيه. وكيف تصحّ نسبةُ / الحَسَنِ لبصريّ، وابن سيرين، ونحوهم، إلى الاعتزال، مع أنّ أهل السنّة والحديث مِن أهل عصرهم كانوا أبغضَ الناسِ في المعتزلةِ ومَن قال بقولهم، وأحبَّ الناس في الحسن وابن سيرين، يَروُون عنهم التفسيرَ والحديث والتعبير والمواعظ والحكمة.

وإنما دعوى عبد الجبّار لاعتزال الحَسَن وابن سيرين كدعوى اليهود والنصارى أنّ إبراهيم ومحمّداً كانا يهوديّين، أو نصرانيّين. وتلك دعوى لا تُسمَع. كيف، وقد حَكَى القيروانيّ في مفتاح خزانة التعبير أنّ أبا السيّار ذَكَر أنّ كامل بن طلحة قال: "قلتُ لحمّاد بن سلمة: "يا أبا سلمة. ما لك لا تَروي عن عمرو بن عبيدٍ، كما يَروي أصحابُك؟" فقال: "إني رأيتُ في المنام كأني دَخَلتُ المسجدَ، والناس كلّهم يُصلّون صفوفاً إلى القبلة؛ وإذا عمرٌو يُصلّي مستدبِرها. فتركتُ الروايةَ عنه".(١)

قال القيروانيّ: "وقيل للحسن البصريّ: "لم هَجَرتَ عمرو بن عبيدٍ؟" فقال: "يا قوم. أتعذلونني في رجلٍ، والله، لقد رأيته في المنام يَسجُد للشمس مِن دون الله!"

قلتُ: عمرو بن عبيد بن بابٍ هو رئيس المعتزلة. كان حمو واصل بن عطاءٍ؛ وكان يُناظِر في الاعتزال والقدر. ومناظرته لأبي عمرو بن العلاء في الوعيد مشهورةٌ؛ وقد سبقَت في مسألة الوعيد.(٢) وقد رآه الحَسنُ يَسجُد للشمس من دون الله؛ وهو إشارةٌ من تلك الرؤيا إلى أنّه مشابهٌ لبلقيس التي قال الله فيها، حكايةً عن الهدهد: ﴿وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ اللَّهِ﴾، الآية.(٣) وكانت، فيما ذكر أهلُ السير، مجوسيّةً. وقد وردَت الأخبارُ بأنّ القدريّة مجوس هذه الأمّة، الذين يقولون: "لا قدر"، كما سنورد الأحاديث في ذلك، إن شاء الله.(٤) فهذا معنى رؤيا الحَسَنِ. فكيف يصحّ أنّ الحَسَن معتزليٌّ، مع أنّه وأصحابه من أهل الحديث هَجَروا عمرَو بن عبيدٍ لأجل الاعتزال، لا غير؛ لأنّ عمرواً كان مِن الزهد وتركِ الدنيا وفعلِ العبادات أوحدَ زمانه؛

---

(١) لم أجد كتاب مفتاح خزانة التعبير للقيرواني.

(٢) راجع: صفحة ١٠١ أعلاه.

(٣) النمل ٢٤.

(٤) راجع: صفحة ٣٣٥-٣٤٧ أدناه.

وإنما كَبا به جوادُ الاعتقادِ الرَدِيء.

قلتُ: وذكر عبد الجبّار في الطبقات، قال: "فَصلٌ في مدحِ الاعتزال. وقد ذَكَرَ محمّد بن يزداذ في كتاب المصابيح أنّ كلّ أرباب المذاهب نَفَوا عن أنفسهم الألقابَ، إلاّ المعتزلة. فإنهم تَبجَّحوا بها، وجَعَلوا ذلك عَلَماً لمن تمسَّك بالتوحيد والعدل. واحتَجّ (يعني محمّد بن يزداذ) في ذلك بأنّه تعالى ما ذكره إلاّ في الاعتزال عن الشرّ؛ كقول إبراهيم، ﴿وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾،(١) وقول أصحاب الكهف، ﴿وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلاَّ اللَّهَ﴾.(٢) وذَكَر أنّ المعتزلة هي المقتصِدة، اعتَزَلَت الإفراطَ والتقصيرَ، وسَلَكَت طريقَ الأدلّة. وذكر أنّ المعتزلة الأُولى هم أصحاب رسول الله صلّى الله عليه؛ لأنهم كانوا يداً واحدةً، يَتَولّى بعضُهم بعضاً، واتّفقوا على هذه الأصول. ورُوِي عن حُذيفة بن اليَمان، عن رسول الله ﷺ وآله، أنّه قال: "مَن اعتَزَل من السوء، سَقَط من الخير".(٣)

قلتُ: هذا كلّه يحكيه عبد الجبار عن محمّد بن يزداذ صاحب كتاب المصابيح. وهو كلامٌ فاسدٌ. أمّا قوله، "إنّ المعتزلة تَبجَّحت بلقبها"، / فلا مَدحَ فيه؛ لأنّ أهل كلّ [١٠٣أ] دينٍ وبدعةٍ يَعتقِدون صوابها؛ كاليهود والنصارى يَتبجَّحون بدينهم واسمِه، ويَدعُون إليه؛ كقوله تعالى، حكايةً عنهم، ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا﴾.(٤)

وأمّا قوله، "كلّ أرباب المذاهب نَفَوا عنهم الألقابَ إلاّ المعتزلة"، فليس بصحيحٍ. لأنهم لَمَّا استَفاض قولُه عليه السلام، "القدريّة مجوس هذه الأمّة"، ونحوه من الأحاديث، فَرُّوا من هذا اللقب، ونَفوه، وأضافوه إلى مثبِتي القدر، مكابَرةً؛ كما يقال في المَثَل: "رَمَتني بدائها وانسلَّت"، وقولهم، "حد اسمك سمّني(٥)". مع أنّ النبيّ عليه السلام فَسَّر "القدريّة" بأنهم الذين يقولون: "لا قدر".(٦) ﴿فَنَادَوْا وَلَاتَ حِينَ

---

(١) مريم ٤٨.

(٢) الكهف ١٦. وفي الأصل: "وإذا اعتزلوهم".

(٣) عبد الجبّار، فضل الاعتزال، ١٦٥-١٦٦.

(٤) البقرة ١٣٥.

(٥) قولهم هذا غير واضحٍ في الأصل. (وراجع صورته: رقم ٦، صفحة ٦٥ أعلاه).

(٦) أبو داود ٤٦٩٢.

مَنَاصٍ﴾؛(١) ﴿يَقُولُ الإنسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرُّ * كَلاَّ لا وَزَرَ﴾.(٢) فإنّ هذه الصفة ليست إلاّ فيهم.

وأمّا قوله، "لم يَذكُره في الاعتزال [عن الخير]، ولم يَذكُره اللهُ إلاّ في الاعتزال عن الشرّ"، فليس بصحيحٍ. فإنّه إمّا غير حافظٍ للقرآن، أو غافلٌ عن تَدبُّره. وما كان يَنبغي له هذا الحصرُ، إلاّ بعد السبر؛ فإنّ موسى قال لقوم فرعون: ﴿وَإِن لَّمْ تُؤْمِنُوا لِي فَاعْتَزِلُونِ﴾؛(٣) وقال سبحانه: ﴿وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَب مَّعَنَا﴾.(٤) أَفَتَرَى اعتزالَ قومِ فرعون موسى، واعتزالَ ابنِ نوحٍ نوحاً، كان اعتزالاً عن الشرّ، أو عن الخير والنبوّة والإيمان؟ ومادّة الألفاظ كلّها واحدةٌ؛ وهي "عَزَل يَعزِل"، إذا أَفرَد الشيءَ ونحّاه. و "العُزلَة": الانفراد. فمن انفرَد عن خيرٍ أو شرٍّ، فقد اعتزَله. وفي الحديث: "إذا سجد ابنُ آدم، اعتزَل الشيطانُ يبكي".(٥)

وأمّا قوله، "المعتزلة هي المقتصدة، اعتزَلَت الإفراطَ(٦) والتقصيرَ، وسَلَكَت طريقةَ الأدلّة"، فليس بجيّدٍ. وإنما سُمُّوا "معتزلةً"، لأنهم اعتزَلوا مجلسَ الحسنِ البصريّ، وقولَ جمهورِ السلفِ في إثبات القدر، واتَّخَذوا حلقةً لهم يُقرِّرون فيها أنّ الله لا يخلق أفعالَ العبادِ، ويجب عليه رعايةُ المصالح، ويجب عليه إثابةُ الطائع، وعقوبةُ العاصي، وأنّه لا شفاعة للعُصاة، ونحو ذلك من أصولهم السابقة. فنَبَذهم الناسُ لذلك، واعتزلوهم أيضاً. فكان في اعتزالهم واعتزال الناس لهم ضربٌ من اعتزال الخوارج. وكيف تكون مقتصدةً، وهي تجعل كلَّ واحدٍ من عباد الله خالقاً معه في كلّ وقتٍ وكلّ زمان! وأيّ إفراطٍ بعد هذا؟ وأيّ تقصيرٍ أقبح منه؟ والله سبحانه يقول: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾؛(٧) وقال:

---

(١) سورة ص ٣.

(٢) القيامة ١٠-١١.

(٣) الدخان ٢١.

(٤) هود ٤٢.

(٥) مسلم ٨١؛ ابن ماجه ١٠٥٢.

(٦) الأصل: الافراد.

(٧) الرعد ١٦.

﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ ﴾.(١)

وأمّا طريقة الأدلّة التي سَلَكوها، فهي طريقة إبليس، طريقة التحسين والتقبيح، حيث قال: ﴿ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ ﴾.(٢) ولـمَّا سَلَكَها، آلَ أمرُه إلى ما قد عُرِفَ.

وأمّا قوله، "إنّ المعتزلة الأُولى أصحابُ رسولِ الله". فإن أراد "بالاعتزال" ما عليه المعتزلة، فهو كَذِبٌ على الصحابة؛ / والتواتر عنهم بخلاف ذلك. وإن أراد أنهم اعتزلوا الشركَ والشرَّ والبدعَ، فهو كذلك. ١٠٣ب

وأمّا كونهم يداً واحدةً، يتولّى بعضهم بعضاً، فليس ذلك من خواصّ الصحابةِ، ولا المعتزلة، بل هو حُكمٌ عامٌّ في دين الإسلام. قال النبيّ ﷺ: "المسلمون تَتَكافَأُ دماؤُهم"، الحديث، إلى أن قال: "وهم يدٌ على مَن سِواهم".(٣) وقال: "مَثَل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم كمَثَل الجسد الواحد"، الحديث.(٤) والناس كذلك حتى الساعة.

غاية ما في الباب أنّ الصحابة كانوا أشدّ في ذلك. والمعتزلة أشدّ فيه لإقامة بدعتِهم؛ إذ هي خاملةٌ في العالم. فهو كتعاضد أهل الكتابَين، لضعفِهم وخمولهم، واتّفاق الكتابِ والسنّةِ على ذمِّ رأيهم، وغربتِهم بين أهل القبلة. وكلّ غريبٍ للغريب نسيبٌ.

وأمّا الحديث، "مَن اعتزَل مِن الشرِّ، سَقَط في الخير"، فهو إن ثَبَت، مساوٍ لعكسه. إذ الشرّ والخير نقيضان؛ مَن اعتزل أحدَهما، سقط في الآخر.

ثمّ قال: "ورُوِي عن سفيان الثوريّ، عن أبي الزبير، عن جابرٍ، أنّ رسول الله ﷺ قال: "افترَقَت بنو إسرائيل على اثنتين وسبعين فرقةً. وستفترق أمّتي على ثلاثٍ وسبعين فرقةً؛ أبرُّها وأتقاها الفئة المعتزلة". ثمّ قال سفيان لأصحابه: "تَسَمّوا بهذا الاسم؛ لأنّكم قد اعتزَلتُم الظلمَ". فقيل له: "قد تَسمّى به عمرو بن عبيدٍ وأصحابُه". فكان (يعني

(١) النحل ١٧.

(٢) الأعراف ١٢.

(٣) أبو داود ٢٧٥١.

(٤) البخاري ٦٠١١؛ مسلم ٢٥٨٦.

سفيانَ) بعد ذلك لا يَذكُر في الحديث هذا القول؛ بل يقول: "واحدةٌ منها ناجيةٌ".(١)

ورُوِيَ عن عثمان الطويل، قال: لَقيتُ قتادة، فقال لي: "يا عثمان. ما حَبَسَك عنّا؟ لعلّ هذه المعتزلة حَبَسَتك عنّا؟" قال: قلتُ: "نعم. حديثٌ سمعتُه يَروُونه(٢) عن رسول الله ﷺ؛ سمعتُك تقول: قال رسول الله ﷺ: "ستَفترق أمّتي على فِرَقٍ؛ خيرُها وأبرُّها المعتزلة". فأنا اليوم ممن لَزِمه هذا الاسمُ".(٣)

قلتُ: هذان الحديثان باطلان بالضرورة، لا أصل لهما بوجهٍ من الوجوه؛ أعني الزيادة التي مَدَح بها المعتزلةَ. أمّا الأوّل، فلأنّه غير معروفٍ من حديث سفيان، على كثرة أصحابه والرواة عنه، واختلافهم في ألفاظ روايته. حتى يقول أحدُهم مثلاً: "وما فاتَكم، فأتِمُّوا"، وبعضهم: "فاقضُوا"؛ وبعضهم يروي: "من تَبِع الجنازةَ، فلا يجلس حتى تُوضَعَ"، وبعضهم يزيد: "بالأرض"، أو "في اللحد"؛ ونحو ذلك كثيرٌ. وغَرَضنا ضربُ المثالِ في تحرِّيه وتحرِّي أصحابِه في ألفاظ السنّة. فكيف يَتَواطَؤون على كتمان هذه اللفظة، ويَتركون الحقَّ للباطل؛ كاليهود في تغييرهم صفةَ محمّدٍ في التوراة! معاذ الله أن يُنسَب هذا إلى صبيان المحدِّثين، فضلاً عن أئمتِهم وأهلِ المناقب منهم.

ولو لم يكن الحديث ما يَدلُّ على بطلانه إلاّ هذا، لكفى. كيف، وإنّه قد فسَّر "الفرقة الناجية" بقوله، "ما أنا عليه وأصحابي"! صَحَّ ذلك وثَبَت في السنّة.(٤) فإن ادَّعوا أنهم على ما هو عليه وأصحابه، قلنا: ما الغرض ها هنا هذا. بل الغرض أنّ تفسير "الفرقة الناجية" وَرَدَ بغير لفظِ "المعتزلة". أمّا كونكم أنتم الذين على ما هو عليه وأصحابه، أو غيركم، فذاك أمرٌ آخر. مع أنّ الظاهر الذي لا يخفى، والمعروف الذي لا / يُنكَر، أنّ أهل الحديث هم الذين هم على ما كان عليه النبيّ صلّى الله عليه وأصحابه. فمَن نازَعَهم في ذلك، فقد ادّعى ما ليس له. ٤١٠٤

(١) عبد الجبّار، فضل الاعتزال، ١٦٦.

(٢) كذا في الأصل. ولعلّها: "سمعتُك ترويه"، كما في كتاب فضل الاعتزال المنشور.

(٣) عبد الجبّار، فضل الاعتزال، ١٦٦.

(٤) الترمذي ٢٦٤١.

ثمّ إنّه زعم أنّ سفيان رَوى الحديثَ لأصحابه مصرِّحاً بأنّ الفرقةَ الناجيةَ المعتزلةُ. فلمّا عَلِم أنهم سَبَقوا إلى ذلك، أمسك عن التصريح. ولا شكّ أنّ العادة تقتضي امتناعَ كتمان مثل هذا. إذ كيف تخلو حَلَقةُ مثلِ سفيان ممن تمثُل نفسُه إلى هذا الحديث، فيَصير إلى المعتزلة، ثمّ يُشيعه، فيَشتهِر عنه! وهذا حديثٌ غير معروفٍ أصلاً؛ فضلاً عن أن يكون غير مشهورٍ.

وأيضاً، فإنّ أصحاب سفيان قد نَقَلوا عنه وعن غيره في صفات البارئ، وأفعاله، والفتن الواقعة بين أصحابه، ونحو ذلك أعظم من هذا الحديث وقعاً. فلو جاز أن يَكتموا شيئاً من الحديث، لكانت تلك أولى بالكتمان.

وأمّا حديث قتادة، فمرسَلٌ. وقتادة مشهورٌ بالتدليس. فلعلّ شيخه فيه ضعيفٌ، أو معتزليٌّ.

وأمّا عثمان الطويل، فمعتزليٌّ متَّهَمٌ في إشادة مذهبه وثبوته بمدح طائفته. ثمّ هو مجهولٌ عند أهل النقل والرواية. وقد قال الله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾.(١)

[رسالةٌ في القدَر منسوبةٌ للحسن البصريّ، أوردها القاضي عبد الجبّار]

ثمّ اعلم أنّ عبد الجبّار ذَكَرَ عن الحَسَن رسالةً في نُصرة القدر، فقال:(٢)

"الحَسن البصريّ ممن دعا إلى الله الدهر الأطول بالموعظة والتصنيف والرسائل والخُطَب. فالمشهور عنه أنّ عبد الملك كاتَبَه، فقال: "إنّه قد بَلَغَنا عنك في وصفِ القدرِ ما لم يَبلُغنا عن أحدٍ من الصحابة. فاكتب بقولك إلينا في هذا الباب". فكتب إليه:

"سلامٌ عليك. أمّا بعد. فإنّ الأمير أصبح في قليلٍ من كثيرٍ مَضَوا. والقليل من أهل الخير مغفولٌ عنهم. وقد أدركْنا السلفَ الذين قاموا بأمرِ الله، واستَنُّوا بسنّة

(١) الأنعام ١٠٨.

(٢) والرسالة في: عبد الجبّار، فضل الاعتزال، ٥ : ٢-٢٢٣. وبين النصّ المنشور في كتاب عبد الجبّار والنصّ الحاليّ بعض الفروق. وعلى العموم، فالنصّ الوارد في كتاب الطوفيّ هذا أتمّ وأصحّ. والطوفيّ يقول في بعض الأماكن في الرسالة: "وذكر"، "وقال"، وما إلى ذلك. والمقصود عبد الجبّار. وقد جعلنا هذا خارج أقواس الاقتباس.

رسول الله ﷺ. فلم يُبطِلوا حقّاً، ولا أَلحَقوا بالربّ إلاّ ما أَلحَق بنفسه. ولا يحتجُّون إلاّ بما احتجّ اللهُ به على خَلقِه؛ وقوله الحقّ، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾.(١) ولم يخلقهم لأمرٍ، ثمّ حال بينهم وبينه؛ لأنّه تعالى ليس ﴿بِظَلاَّمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾.(٢)

"ولم يكن في السلف أحدٌ يُنكِر ذلك ولا يجادِل فيه؛ لأنهم كانوا على أمرٍ واحدٍ مُتَّسِقٍ. وإنما أَحدَثنا الكلامَ فيه حيث أَحدَث الناسُ النَكرةَ له. فلمّا أَحدَث المحدِثون في دينهم ما أَحدثوه، أَحدَث اللهُ للمتمسِّكين بكتابه ما يُطفِئون به المحدَثاتِ، ويحَذِّرون به من المهلِكات."

وذكَر "أنّ الذي أوقعهم فيه سببُه الأهواءُ، وتَرْكُ(٣) كتابِ الله. ألم تَرَ إلى قوله تعالى، ﴿هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾!(٤)

"فافهم، أيّها الأمير، ما أقوله. فإنّ ما نهى اللهُ عنه، فليس منه؛ لأنّه لا يَرضَى ما يَسخَطُ، وهو من العباد. فإنّه تعالى يقول: ﴿وَلا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾.(٥) فلو كان الكفرُ من قضائه وقدره، لرَضِيَ به مِمَّن عَمِلَه. وقال تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾.(٦) وقال: ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾؛(٧) ولم يقل: "قدَّر فأَضَلَّ". لقد أَحكَم اللهُ آياتِه وسنّةَ نبيِّه ﷺ، فقال له: ﴿قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي﴾.(٨) وقال: ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾؛(٩) ولم يَقُل: "ثمّ أَضَلَّ". وقال: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى﴾؛(١٠) ولم يقل: "إنّ علينا

---

(١) الذاريات ٥٦.
(٢) آل عمران ١٨٢؛ الأنفال ٥١؛ الحج ١٠.
(٣) الأصل: فترك.
(٤) البقرة ١١١؛ النمل ٦٤.
(٥) الزمر ٧.
(٦) الإسراء ٢٣.
(٧) الأعلى ٣.
(٨) سبأ ٥٠.
(٩) طه ٥٠.
(١٠) الليل ١٢.

للإضلال" . ولا يجوز أن يَنهَى العبادَ عن شيءٍ في العلانيةِ، ويقدِّره عليهم في السرّ. ربُّنا أكرَم من ذلك [وأرحم(١)]. / ١٠٤ب

"ولو كان الأمرُ كما يقول الجاهلون، ما كان يقول: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾؛(٢) ولَقال: "اعمَلوا ما قَدَّرتُ عليكم" . وقال: ﴿لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾؛(٣) لأنّه جعَل فيه من القوّة ذلك، ليَنظُر كيف يَعملون. ولو كان الأمر كما قاله المخطئون، لما كان إليهم أن يَتَقدّموا ولا يَتأخّروا، ولا كان لمتقدّمٍ حمدٌ فيما عمِل، ولا على متأخّرٍ لومٌ، ولقال: "جزاءً بما عَمِلَ بهم" ، ولم يقل: "جزاءً بما عَمِلُوا، وبما كَسَبوا" .

"وقال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾؛(٤) أي بيَّنَ لها ما تأتي وما تَذَرُ. ثمّ قال: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾؛(٥) فلو كان هو الذي دَسَّاها، ما كان ليُخَيِّب نفسه، تعالى عمّا يقولون.

"وقال تعالى: ﴿رَبَّنَا مَن قَدَّمَ لَنَا هَذَا فَزِدْهُ عَذَابًا ضِعْفًا فِي النَّارِ﴾.(٦) فلو كان اللهُ تعالى هو الذي قَدَّم لهم الشرَّ، ما قال ذلك.

"وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلاْ﴾؛(٧) وقال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾؛(٨) ﴿وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ﴾.(٩) وقال: ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى﴾.(١٠) وقال تعالى: ﴿وَمَا أَضَلَّنَا إِلاَّ

---

(١) قارن النصَّ في صفحة ٢٢٢ أدناه.
(٢) فصّلت ٤٠.
(٣) المدثر ٣٧.
(٤) الشمس ٧–٨.
(٥) الشمس ٩–١٠.
(٦) سورة ص ٦١.
(٧) الأحزاب ٦٧.
(٨) الإنسان ٣. وفي الأصل، عبارة، "وقال تعالى إنا هديناه السبيل"، مضافةٌ في الهامش، وكأنها بغير خط الناسخ.
(٩) النمل ٤٠.
(١٠) طه ٧٩.

﴿الْمُجْرِمُونَ﴾،(١) **﴿وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ﴾**،(٢) و**﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنزَغُ بَيْنَهُمْ﴾**،(٣) **﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ﴾**.(٤) وقال: **﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾**؛(٥) فكان بَدءُ الهُدَى من الله، واستحبابُ العَمَى بأهوائهم. وظَلَّمَ آدمُ نفسَه، ولم يُظَلِّم ربَّه؛ وقال: **﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا﴾**.(٦) وقال موسى: **﴿هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ﴾**.(٧)"

وذَكَرَ "أنّ أهلَ الجهلِ قالوا: "إنّ الله يُضِلُّ ويَهدي مَن يَشاء". ولم يَنظُروا إلى ما قبل(٨) الآيةِ وبَعدَها، ليَستَبين لهم أنّه تعالى لا يُضِلّ إلاّ بتَقَدُّمِ الفِسقِ والكُفرِ؛ كقوله، **﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾**،(٩) وقوله، **﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾**،(١٠) وقوله، **﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ﴾**.(١١)

وبَيَّن، رحِمَه اللهُ، في كلامِه، الوَعيدَ. فقال:

"إنّه تعالى قال: **﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنتَ تُنقِذُ مَن فِي النَّارِ﴾**.(١٢) وقال: **﴿كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا﴾**.(١٣) وقال تعالى: **﴿ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾**.(١٤) فكيف يَدعوهم إلى ذلك، وقد حال بينهم وبينه!

---

(١) الشعراء ٩٩.

(٢) طه ٨٥.

(٣) الإسراء ٥٣.

(٤) النمل ٢٤؛ العنكبوت ٣٨.

(٥) فصلت ١٧.

(٦) الأعراف ٢٣.

(٧) القصص ١٥.

(٨) الأصل: "قيل في".

(٩) إبراهيم ٢٧.

(١٠) الصف ٥.

(١١) البقرة ٢٦.

(١٢) الزمر ١٩.

(١٣) يونس ٣٣. وفي الأصل: "وكذلك حقّت".

(١٤) البقرة ٢٠٨.

"وقال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾.(١) كيف يجُوز ذلك، وقد مَنَعَ خَلقَه مِن طاعتِه!"

قال: "والقوم يُنازِعون في المشيئةِ. وإنما شاء اللهُ تعالى الخيرَ قَبلَ أن نَشاءه. وقال: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾.(٢)

وقال في وَلَدِ الزنا:

"إنّه مِن خَلقِ اللهِ. وإنما الزاني وَضَعَ نُطفتَه في غيرِ حَقِّها؛ فتَعَدَّى أمرَ اللهِ؛ واللهُ يَخلق من ذلك ما يشاء. وكذلك صاحب البذرِ، إذا وَضَعَه في غيرِ حَقِّه."

وقال في الرسالة:

"إنّ الله تعالى أَعدَلُ وأرحم مِن أن يعمي عبداً، ثمّ يقول له: "أبصر، وإلاّ عَذَّبتُك!" فكيف يُضِلُّه، ثمّ يقول له: "اهتَدِ، وإلاّ عَذَّبتُك!" وإذا خَلَقَ اللهُ الشقيَّ شقيّاً، ولم يجعل له سبيلاً إلى السعادة، فكيف يُعَذِّبه!

"وقال اللهُ لآدم وحوّاء: ﴿فَكُلا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾.(٣) / فغَلَبَه الشيطانُ على هَواه. ثمّ قال: ﴿يَا بَنِي آدَمَ لا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ﴾؛(٤) وليس للشيطانِ عليهم سلطانٌ،(٥) ﴿إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يُؤْمِنُ بِالآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ﴾.(٦) ١٠٥أ

"وبَعَثَ الرسولَ نوراً ورحمةً. فقال: ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾؛(٧) وقال: ﴿اسْتَجِيبُوا لِرَبِّكُم﴾؛(٨) وقال: ﴿أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ﴾؛(٩) ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ﴾.(١٠)

(١) النساء ٦٤.
(٢) البقرة ١٨٥.
(٣) الأعراف ١٩. في الأصل: "وكلا".
(٤) الأعراف ٢٧.
(٥) انظر: الحجر ٤٢؛ الإسراء ٦٥.
(٦) سبأ ٢١.
(٧) الأنفال ٢٤.
(٨) الشورى ٤٧.
(٩) الأحقاف ٣١.
(١٠) الأنعام ١٥٣.

وقال: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾.(١) فكيف يَفعَل ذلك، ثمّ يُعميهم عن القبول! وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾.(٢) ونهى عمّا أمَرَ به الشيطانُ. وقال في الشيطان: ﴿يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾؛(٣) فمَن أجاب الشيطانَ، كان من حزبه.

"ولو كان كما قاله الجاهلون، لكان إبليسُ أصوَب من الأنبياءِ؛ إذ(٤) دعَا إلى إرادة الله وقضائه، ودعَت الأنبياءُ إلى خلافِ ذلك، وإلى ما علِموا أنّ الله قد حال بينهم وبينه.

"وقال القومُ فيمن أسخَط اللهَ: "إنّ اللهَ حمَلَه على إسخاطِه". وكيف يَسخَط، إذا عَمِلوا(٥) بقضائه عليهم وإرادته! ويقول: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾!(٦) وهؤلاء الجهّال يقولون: "إنّ الله قَدَّمَه لهم، وما أضَلَّهم سواه".

"وقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ﴾.(٧) فلو كان الأمر كما زَعَموا، لكان الدعاء والأمر لا تأثير له؛ لأنّ الأمر مفروغٌ منه. لكنّ التأويل على خلاف ما قالوه. وقد قال اللهُ تعالى: ﴿ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ﴾.(٨) ثمّ قال: ﴿يَوْمَ يَأْتِ لا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلاَّ بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾.(٩) والسعيد ذلك اليوم هو المتمسِّك بأمرِ الله؛ والشقيّ هو المضيِّع".

وقال في الرسالة:

"واعلَم، أيها الأمير، أنّ المخالِفين لكتاب الله وعدلِه يخوضون، وفي لَغَطٍ يُعَوِّلون في

(١) الإسراء ١٥.

(٢) النحل ٩٠.

(٣) فاطر ٦.

(٤) الأصل: إذا.

(٥) الأصل: علموا.

(٦) الحج ١٠.

(٧) الأنعام ١٣٧.

(٨) هود ١٠٣.

(٩) هود ١٠٥.

أَمرِ تَدَيُّنهم بزَعمِهم على القدر. ثمّ لا يَرضون في أَمرِ دُنياهم إلاّ بالاجتهادِ والبحثِ والطلبِ والأخذِ بالحَزمِ فيه – وذلك لثِقَلِ الحَقِّ عليهم – ولا يَعمَلون في أَمرِ دنياهم في سائر تَصرُّفِهم على القضاء والقدر. فلو قيل لأحدهم: "لا تَستَوثِق من أمورِك، ولا تُقفِل حانوتَك احترازاً لمسائِك، واتَّكِل على القضاء والقدر"، لم يَقبَل ذلك. ثمّ يُعَوِّلون عليه في الدين."

قال:

"وممّا يحتَجُّون به أنّ اللهَ قَبَضَ قبضةً، فقال: "هذه في الجنّة، ولا أُبالي"؛ وقَبَضَ أُخرى، وقال: "هذه في النار، ولا أبالي".(١) كأنهم يَرون أنّ ربهم يَفعَل ذلك كالمصارع بينهم المحارب(٢) – يتعالى اللهُ عمّا يَصفونه به. وإن كان الحديثُ حقّاً، فقد عَلِم اللهُ أهلَ الجنّة وأهلَ النارِ قبلَ القبضتين، وقبلَ أن خَلَقَهم. فإنما(٣) قَبَضَ أَثَرَ أهلِ الجنّة الذين في عِلمِه أنهم يَقبَلون، وأنهم سيَعملون بما عَلِموا مُمَكَّنين، غيرَ مُجبَرين. وكان يجب على ما رَوَوه أن تكون أعمالُ الناسِ هباءً مَنثوراً، مِن حيث قد فُرِغ من الأمر. وكيف يَصِحُّ ذلك، مع قوله، ﴿**تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ الأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا / أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا**﴾،(٤) وهو الذي حَمَلَهم عليه! وما معنى قوله، ﴿**فَمَا لَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ**﴾،(٥) وقد مَنَعَهم! ١٠٥ب

"وكيف يقول: ﴿**مَا كَانَ لأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ الأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُوا عَن رَّسُولِ اللَّهِ**﴾!(٦) بل كان يجب أن يقول: "ما كان لأهلِ المدينة أن يَعمَلوا بما قَضَيتُ عليهم". ولما قال: ﴿**فَلَوْلا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الأَرْضِ**﴾،(٧) وهو الذي حال بينهم وبين الطاعة!

(١) مسند أحمد، ٤، ١٧٦-١٧٧.

(٢) كذا في الأصل. وفي كتاب فضل الاعتزال (٢٢٠): "كالمقارع بينهم المجازف".

(٣) الأصل: "فلما". وفي فضل الاعتزال (٢٢٠): "فإنما".

(٤) مريم ٩٠-٩١.

(٥) الانشقاق ٢٠.

(٦) التوبة ١٢٠.

(٧) هود ١١٦.

"وإذا كان الأمر مفروغاً منه، فكيف يقول: ﴿لَيْسَ عَلَى الأَعْمَى حَرَجٌ وَلا عَلَى الأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾!(١) وكيف يبتلي العبادَ، فعاتبهم على فعلهم! وكيف يقول: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾!(٢) وكيف يقول: ﴿قَدَّرَ فَهَدَى﴾،(٣) ولم يقل: "قَدَّرَ فأضَلَّ"! وكيف يَصِحُّ أنّه خَلَقَهم للرحمةِ والعبادة، بقوله، ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾،(٤) وقوله، ﴿فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾،(٥) وقوله، ﴿إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾!(٦) فإذا خَلَقَهم لذلك، فكيف يَصِحُّ أن لا يجعَل لهم سبيلاً، ويَقسرهم على السعادة والشقاء، على ما يَذكُرون! وكيف يَبتلي إبليسَ بالسجودِ لآدم؛ فإذا عَصَى، يقول: ﴿اهْبِطْ مِنْهَا﴾،(٧) ويجعله شيطاناً رجيماً! وكيف يقول: ﴿فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا﴾!(٨) وكيف يحذِّر آدمَ عداوتَه، إن كان الأمر مفروغاً منه، على ما يقولون!"

وقال في الرسالة:

"واعلم، أيها الأمير، ما أقول. إنّ الله تعالى لم يَخفَ عليه بقضائه شيءٌ، ولم يَزدَدْ(٩) علماً بالتجربة؛ بل هو عالمٌ بما هو كائنٌ وما لم يَكُن. وكذلك قال: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الأَرْضِ﴾،(١٠) ﴿وَلَوْلا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ﴾، الآية.(١١) فبَيَّن لنا أنّه يخلق خلقاً من ملائكةٍ وجنٍّ وإنسٍ، وأنّه سيَبتَليهم قبل أن يخلقهم. فعَلِمَ ما يَفعَلون، كما قَدَّرَ أقواتهم، وقَدَّرَ ثوابَ أهلِ الجنّة

(١) النور ٦١.
(٢) الإنسان ٣.
(٣) الأعلى ٣.
(٤) الروم ٣٠.
(٥) الإسراء ٥١.
(٦) هود ١١٩.
(٧) الأعراف ١٣.
(٨) الأعراف ١٣.
(٩) الأصل: يزد.
(١٠) الشورى ٢٧.
(١١) الزخرف ٣٣.

وعقابَ أهلِ النارِ قبلَ ذلك. ولو شاء إدخالَ العصاةِ النارَ، لفَعَلَ. لكنّه سَهَّلَ سبيلَهم؛ ليكُون الحجّةَ البالغةَ له على خَلقِه. والعلم ليس بدافعٍ لهم إلى معاصيه؛ لأنّ العلم غير العملِ. فتَبارَكَ اللهُ أحسنُ الخالقِين."

وقال في قولهم في الضلالِ والهُدى، وفي قوله، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ﴾،(١) ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾:(٢)

"إنّ المراد بذلك إظهارُ قُدرته على ما يُريده، كما قال: ﴿إِن نَّشَأْ نَخْسِفْ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ نُسْقِطْ عَلَيْهِمْ كِسَفًا مِّنَ السَّمَاءِ﴾؛(٣) ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَمَسَخْنَاهُمْ عَلَى مَكَانَتِهِمْ﴾؛(٤) ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَطَمَسْنَا عَلَى أَعْيُنِهِمْ﴾؛(٥) ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَّذِيرًا﴾.(٦) وقال: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا﴾.(٧) حتى بَلَغَ من قوله تعالى أن قال: ﴿فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ﴾.(٨) فإنما دَلَّ بذلك رسولَه على قدرته؛ فذلك غير الذي شاءه منهم. ولذلك قال في حجّتهم يوم القيامة راداً لقولهم، /﴿لَوْ أَنَّ اللَّهَ هَدَانِي لَكُنتُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾؛(٩) ردَّ ذلك بقوله، ﴿بَلَى قَدْ جَاءَتْكَ آيَاتِي فَكَذَّبْتَ بِهَا وَاسْتَكْبَرْتَ﴾.(١٠) [١٠٦أ]

"وقال تعالى، بعدما حكَى عنهم قولهم، ﴿لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُم﴾،(١١) تكذيباً لهم: ﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا﴾.(١٢) فنَعوذُ بالله مِمَّنْ

(١) يونس ٩٩.
(٢) الأنعام ٣٥.
(٣) سبأ ٩.
(٤) يس ٦٧.
(٥) يس ٦٦.
(٦) الفرقان ٥١.
(٧) الكهف ٦.
(٨) الأنعام ٣٥.
(٩) الزمر ٥٧.
(١٠) الزمر ٥٩.
(١١) الزخرف ٢٠. وفي الأصل: "ولو شاء".
(١٢) الأنعام ١٤٨.

أَلحَقَ بالله الكذبَ، وجعَلوا القضاءَ والقدرَ معذرةً. وكيف يَصِحُّ ذلك، مع قوله، ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ﴾!(١) وكيف يَصِحُّ أن يقول: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾!(٢) أي العقوبة التي أصابَتك إنما هي مِن قِبَلِ نفسك بعملك. ولو شاء اللهُ تعالى أَخْذَهم بالعقوبة من دون معصيةٍ، لقدرَ على ذلك. لكنّه رؤوفٌ رحيمٌ. ولذلك أَرسَل موسى إلى فرعون، وقد قال: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾؛(٣) فقال: ﴿فَقُولا لَهُ قَوْلاً لَّيِّنًا﴾.(٤) وقال: ﴿اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى * فَقُلْ هَل لَّكَ إِلَى أَن تَزَكَّى﴾.(٥) وقال: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾،(٦) فيتوبون. فلمّا لجُّوا في كفرِهم بعدَ كلّ ذلك، مِن الأمرِ والترغيب في طاعته، أَخَذَهم بما فَعَلوا."

قال:

"ثمّ انظر أيّها الأمير كيف صنيعه بمن أطاع؛ فقال: ﴿إِلاَّ قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ﴾؛(٧) ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا﴾؛(٨) ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ﴾.(٩) وقال موسى: ﴿ادْخُلُوا الأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾؛(١٠) وقال: ﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَن مَّا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾.(١١) فهذا صنيعه بأهل طاعته؛ وما قدّمناه صنيعه بأهل معاصيه عاجلاً. فإذا اتّبَعوا أهواءَهم، عاقبَهم بما يَستحِقّون."

(١) الزخرف ٧٦.

(٢) النساء ٧٩.

(٣) القصص ٣٨.

(٤) طه ٤٤.

(٥) النازعات ١٧-١٨.

(٦) الأعراف ١٣٠.

(٧) يونس ٩٨.

(٨) الأعراف ٩٦.

(٩) المائدة ٦٦.

(١٠) المائدة ٢١.

(١١) الأعراف ١٦٦.

وقال في الرسالة:

"ولا يَصِحُّ عَمَلُ الخيرِ إلاّ بمعونة الله. ولذلك قال لمحمّدٍ صلّى الله عليه: ﴿وَلَوْلَا أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلاً﴾؛(١) وقال يوسف: ﴿وَإِلاَّ تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ﴾.(٢) فقد بَيَّنَ وأَمَرَ ونهَى، وجَعَلَ للعبدِ السبيلَ إلى عبادتِه، وأعانَه بكلّ وجهٍ. ولو كان عملُ العبدِ يَقَعُ قسراً، لم يَصِحّ ذلك."

هذا آخرِ ما حكاه من رسالة الحَسَن.

[الجواب على الرسالة]

قلتُ: وهذه الرسالة، وإن كان الحَسَنُ قد رُمِيَ بالقدَر مرّةً، وهي تُشبِه فصاحتَه وبيانَه، إلاّ أنّ المشهورَ عنه إبطالُ القدرِ، والطعنُ على أهله، كما بَيّنّا أوّلاً.(٣) فإن ثَبَتَت هذه عنه، فلعلّه قالها أوّلاً، حين كان يقول بالقدر؛ ثمّ عاد بآخره عن ذلك. وإلاّ، فهي منحولَةٌ عليه. ويُشبِه أنها لواصل بن عطاءٍ، أو عمرو بن عُبَيدٍ، أو مَعبَدٍ، أو غَيلان، ونحوهم من أركان الاعتزال.

ولو صَحَّ أنّ الحَسَنَ خاطَب بهذه عبدَ الملك بن مروان، لفَعَلَ به كما فَعَلَ هشامٌ بغيلان: قَطَعَ يَدَيه ورجلَيه، لغُلُوّه في القدر، ودُعَاءِ الناسِ إليه. والحَسَن كان أشهر في الناس من عَلَمٍ؛ فلو صَحَّت هذه عنه، لما سَكَتَ عنه التابعون / أن يعاتبوه عليها، أو يُنكِرون عليه ويُعارِضون ما قال. ١٠٦ب

ولكنّ هذه مِن كلام رجلٍ خاملٍ مِن القدريّة، أو مَن ليست شهرتُه كشهرةِ الحَسَن. فأَعرَضَ الناسُ، فيما عَلِمنا، عن مُعارَضَتِها لأمرٍ ما، مع أنّ الرسالة هائلةٌ في بابها، والجواب عنها مُتعيِّنٌ؛ إذ قد تَضَمَّنَت كلَّ حججِ القدريّة في المسألة، أو جُلَّها(٤). وهي راجعةٌ إلى شُبَهِهم السابقة؛ لكن تحتاج إلى جوابٍ خاصٍّ بها يُطابِقُها، ويَتَضَمَّن جوابُها تقريرَ قواعدَ يُحتاج إليها في الباب، وتكون تذكرةً لأُولي الألبابِ. فنقول، وبالله التوفيق:

---

(١) الإسراء ٧٤.

(٢) يوسف ٣٣.

(٣) راجع: صفحة ١٩٢ أعلاه.

(٤) الأصل: كلها.

قولُ هذا القائلِ، "أدركْنا السلفَ الذين قاموا بأمرِ اللهِ، لم يُبطِلوا حقّاً، ولا أَلحَقُوا بالربِّ باطلاً، إلاّ ما أَلحَقَ بنفسه". قلنا: كذلك كانوا، رحمهم الله. وهو الواجب عليهم وعلى غيرهم من المؤمنين. والقول بأنّ مع اللهِ شركاءَ خالقين ليس بحقٍّ حتى يكون خلافُه باطلاً. والربّ سبحانه أَلحَقَ بنفسه خَلْقَ الأفعالِ، بقوله، ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾؛(١) ﴿خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾.(٢) ولم يُضِف إلى عِباده خَلْقَ شيءٍ؛ إنما أَضاف إليهم كَسبَ أعمالهم. ولو كانوا خالقيها، لكان قولُه، "جزاءً بما كانوا يخلقون"، أبلغ في الحجّة عليهم؛ لأنّ الخلق أبلغ في استحقاق الجزاءِ من الكسب. وقد بيَّنّا الفَرقَ بينهما. فما أَلحَقُوا بالله إلاّ ما أَلحَقَ بنفسه مِن ذلك.

قوله، "ولا يحتجُّون إلاّ بما احتجَّ اللهُ به على خلقِه". قلنا: نعم؛ وكذلك يجب. وإنما كانوا يحتجُّون بكتاب الله وسنّة رسوله؛ وهما مملُوآن من إثبات القضاء والقدر وخلقِ الأعمال. قال الله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾؛(٣) وقال: ﴿مَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ﴾؛(٤) ونحوها. وكان النبيّ ﷺ لا يحزَن على أمرٍ يَفُوتُه؛ بل يقول: "لو قُدِّرَ، لكان".(٥) وسبق قولُ عمرِ للنصرانيّ، "كَذَبتَ! إنّ الله هو الهادي المُضِلّ، وهو الذي أَضَلَّك وأَوجَب لك النارَ".(٦) فهذا وأمثاله كان حجّةَ السلفِ في إثباتِ القدر.

فأمّا لومهم للعاصي، وذمّهم وعقوبتهم له، فذلك امتثالٌ لأمرِ الله فيه؛ إذ جَعَل وقوعَ المعصيةِ على جَوارحِه دائرةً مع قَصدِه وإرادتِه وجوداً وعدماً، عَلَماً على وقوع ما قَدَّر عليه مِن العقوبة به. ولله التصرُّف في خلقِه بما يشاء. ومِن أصول أهلِ السنّة، الذين قام الدليلُ على أنهم هم الفرقة الناجية، إن شاء الله، السكوتُ عن "كَيف؟" في صفاتِه، وعن "لِمَ؟" في أفعاله.

(١) الأنعام ١٠٢؛ الرعد ١٦؛ الزمر ٦٢؛ غافر ٦٢.

(٢) الصافات ٩٦.

(٣) القمر ٤٩.

(٤) الأعراف ١٨٦.

(٥) صحيح ابن حبّان ٧١٧٩.

(٦) راجع: صفحة ١٩١ أعلاه.

قوله، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾؛(١) ولم يَخلقهم لأمرٍ، ثمّ حَالَ بينهم وبينه؛ لأنّه تعالى ليس بظَلاّمٍ للعبيد". قلنا: أمّا قوله، "مَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ"، فهو حقٌّ؛ لكنّ الكلام في تأويله. فنقول: لا يخلو إمّا أن يكون معناه، "ما خَلَقتُهم إلاّ مُريداً لوقوع العبادةِ منهم"، أو يكون معناه "ما خَلَقتُهم إلاّ لأُكَلِّفهم العبادةَ". / والأوّل(٢) باطلٌ. لأنّه لو أراد منهم وقوعَ العبادةِ، لوَقَعَت؛ وإلاّ لم يُطابق مرادُه ومعلومُه إرادتَه وعلمَه؛ فيُفضي إلى انقلاب حقائقِ صفاته؛ لأنّ إرادته لا تَتعلّق بوقوع شيءٍ، إلاّ وقد تَعلَّق عِلمُه بذلك؛ إذ مُتَعلَّق صفاته لا يَتنافى، لما قرّرناه في أنّ ما تَعلَّق عِلمُه بأنّه لا يكون غيرُ مقدورٍ. لكنّ العبادة لم تَقَع مِن جميع الجنّ والإنس؛ فلا يكون المراد أنّه أراد وقوعَ العبادةِ منهم. فتعَيَّن أنّ معنى الآية إلى "ما خَلَقتُهم إلاّ(٣) لآمُرَهم بالعبادة وأُكلِّفَهم بها".

ا١٠٧

والأمر عندنا لا يَستَلزِم الإرادةَ، ولا هي مِن شَرطِه. وإذا كان خَلَقَهم للتكليف، لم يَلزم منه أنّه خَلَقَهم لإرادةِ وقوعِ العبادةِ. وحينئذٍ، لا تَنَافي بين تكليفهم بالعبادة وصَرفِهم عنها، بناءً على ما سبق مِن تكليف ما لا يُطاق. والقُبح فيه عقليٌّ؛ وقد أبطلناه. ولا يَلزَم مِن ذلك ظُلمُه لهم؛ وهو سبحانه ليس بظلاّمٍ للعبيد، كما وَصَفَ نفسَه. غير أنّه سبحانه ليس في مُلكِه لعباده وتصرُّفِه فيهم، كعباده في أملاكِهم وتصرُّفِهم فيها؛ لأنّه سبحانه تامُّ المُلكِ، نافذُ التَّصرُّفِ، لم يَستَفِد مُلكَه مِن غيره؛ وخَلقُه إنّما استفادوا أملاكَهم عنه سبحانه. فقول القائلِ، "يَقبُح مِن اللهِ أن يُكَلِّفني شيئاً، ويَصرِفني عنه، كما يَقبُح مني أن أُكَلِّف عبدي شيئاً، وأصرِفه عنه"، قياسٌ فاسدٌ؛ لأنّ شرطَ القياسِ استواءُ الأصلِ والفرعِ في القوّة والصفات، وغير ذلك، إلاّ مِن حيث الإلحاق، وهو الذكورة والأنوثة. ولا شكّ أنّ مُلكَ اللهِ في عباده أقوى من مُلكِ عباده بعضهم لبعضٍ. فقياس الأقوى على الأضعفِ لا يَصحّ في مسائل الفروع؛ فما الظنُّ به في هذا الأصل الذي قد عَمَّ الأديانَ والمِللَ؛ فهَدَى اللهُ فيه مَن هَدَى، وأضلَّ مَن أضلَّ.

---

(١) الذاريات ٥٦.

(٢) الأصل: الاولى.

(٣) الأصل: لا.

ويُوَضّح صحّةَ ما ذكَرناه أنّ أحدَنا ليس له أن يَقتُل عبدَه بغير إذنٍ شرعيٍّ، ولا يَقطع منه عضواً؛ حتى قال بعضُ العلماء: "لو مَثَّل بعبده، مثل أن جَبَّ ذَكَرَه، أو عضواً غيره، أو حَرَقَ منه شيئاً بالنار، أنّه يُعتَق عليه بذلك؛ لأنّ الله سبحانه إنما مَلّكه إيّاه بشرطِ الإحسانِ إليه؛ فإذا انتَفَى الإحسانُ، انتَفَى شرطُ التمليكِ، فعاد إلى مُلكِ الله الخالص، وهو الحرِّيَّة."

والله سبحانه له أن يُهلكَ الثقَلينِ وسائرَ العالمِ في لحظةٍ واحدةٍ، وإن كانوا طائعين لا يَعصونه طرفةَ عينٍ. فإن ادَّعى مدَّعٍ أنّ ذلك قبيحٌ، فهو تقبيحٌ عقليٌّ باطلٌ. ويُوَضّح ذلك أنّ كلّ صانعٍ، إذا أتقَن صنعتَه، كالنَسّاج للثوب، والفَخّار للجِرار، ونحوها، له بعد ذلك أن يُهلكها، لا اعتراض عليه في ذلك لغيره. وإنما امتَنَع ذلك شرعاً؛ لكونه تضييعَ مالٍ، لحكمةٍ قَرَّرناها غيرَ ها هنا.

وكذلك يَقبُح مِن أحدِنا أن يُمكّن عبدَه من أَمَتِه يزني بها، أو عبدَه من عبدِه يقتله. ولا خلاف أنّ الله سبحانه أَمكَن عبيدَه مِن قتلِ بعضِهم بعضاً، وزِنا بعضِهم ببعضٍ. إذ لو شاء، لحال بينهم؛ لأنّه قادرٌ على ذلك. ولا نزاع أنّ هذا قبيحٌ مِن العبدِ، غيرُ قبيحٍ من اللهِ سبحانه. فإذا جاز أن يَقبُح منّا مِثلُ ذلك، / ولا يَقبُح من الله، فلِمَ لا يجوز مِثلُه في مسألة القدر؟ ١٠٧ب

فهذا التقرير ها هنا كافٍ. وله مَزيدُ بيانٍ فيما بعد، إن شاء الله تعالى. وحاصل الأمرِ بيننا وبين المعتزلة أنهم هم مُستدِلّون على نَفيِ القدرِ وقُبحِ إثباتِه بالقياس الفاسد المذكور، ليس لهم من جهةِ العقلِ سواه، وعليه مَدار شبهِهم، ونحن قادحون في قياسِهم، مانعون لصحّته بالفرق المذكور الذي قرّرناه بين الأصل والفرع. فيَحتاجون إلى حجّةٍ غيره يُثبِتُون بها دَعواهم. ونحن مانعون؛ والمانع مُستريحٌ.

وإنما قلنا: "إنهم هم المستدِلّون"؛ لأنّ دَعوانا نحن في إثبات القدر على وَفق الأصل عقلاً وشرعاً. أمّا عقلاً، فلأنّه سبحانه ثَبَتَ أنّه خالق العالمِ وموجِدُه، بالدليل العقليّ؛ والعالَمُ ما(١) سِوى اللهِ سبحانه؛ وأفعال العبادِ داخلةٌ في ذلك. ولِما قرّرناه من تمام مُلكِ اللهِ سبحانه، واقتضاءِ العقلِ تَصرُّفَ المالكِ كما يُريد. وأمّا شرعاً، فلما ثَبَت في

---

(١) الأصل: من.

الكتاب والسنّة، ممّا يَدُلّ على ما قُلناه، ممّا يأتي استقراؤه.(١)

فهم إذا خالَفوا هذا الأصلَ في أفعال العباد، وَجَب عليهم في حُكمِ النظرِ بيانُ مستَنَدِ المخالَفةِ. فكانوا مستدِلّين بالقياس المذكور، وقد مَنَعناه. فإن أتَوْا بحجّةٍ صحيحةٍ غيره تلزمنا، لمانعناهم. وإلاّ، فنحن على وَفق الأصلِ عقلاً وشرعاً. فهذه طريقةٌ جيّدةٌ في مناظرتهم.

قوله، "ولم يكن في السلف أحدٌ يُنكِر ذلك ولا يجادِل فيه؛ لأنهم كانوا على أمرٍ واحدٍ متَّسقٍ". **قلتُ:** قوله ذلك إشارةٌ إلى ما سبق من قولِه، "لم يُبطِلوا حقّاً، ولا ألحَقُوا بالربّ إلاّ ما ألحَقَ بنفسه، ولا احتَجّوا إلاّ بما احتجّ اللهُ على خلقه"؛ وقد بَيّنّا صحّةَ ذلك منهم، وأنهم كانوا مثبِتين للقدر. فإن أراد به هذا – وليس مرادَه – فصحيحٌ أنّه لم يُنكِره أحدٌ مِن السلفِ. وإن أراد أنهم لم يكونوا يُنكِرون الاعتزالَ والقولَ بنفيِ خلقِ الأفعالِ، فهو كذِبٌ عليهم، بما سيأتي من نصوص السنّة في ذلك؛ ولم يكونوا يخالِفونها.

وأمّا قوله، "ولم يكن أحدٌ من السلف يجادِل فيه"، فخطأٌ صُراحٌ. وهو ممّا يَدُلّ على أنّ الرسالة ليست من كلام الحَسَن. فإنّه لم يكن يخفَى عليه غالباً، مع تَبَحُّرِه في علم الرواية، ما رَواه أبو هريرة. قال: خَرَج علينا رسولُ الله ﷺ ونحن نَتَنازَع في القدر. فغَضِب، حتى احمَرَّ وجهُه، حتى كأنما فُقِئ في وَجنَتيه الرمّانُ. فقال: "أبهذا أُمِرتم! أم بهذا أُرسِلتُ إليكم! إنما هَلَكَ مَن كان قبلَكم حين تَنَازَعوا في هذا الأمر. عَزَمتُ عليكم(٢) أن لا تَتَنازَعوا فيه". وهذا الحديث، وإن كان الترمذيّ قد غَرَّبه، وقال: "لا نَعرِفه إلاّ مِن حديث صالحٍ المُرّيّ، وله غرائب يَنفرِد بها(٣)"، لكن قد رَوى مسلمٌ في صحيحه نحوَه من حديث عمرو بن العاصي.(٤) ومثلُ هذه قضيّةٌ تَشتهِر، ولم تَقَع إلاّ بَعدَ نِزاعٍ طويلٍ، حتى اجتَمَعوا لها ليَستخرِجوا صوابها؛ فكيف يَصحّ أن يُقال: "إنهم لم يجادِلوا فيه"؟

---

(١) راجع الجزء السادس من الكتاب.

(٢) "عزمت عليكم" مكرّرة في الأصل، وليست كذا في سنن الترمذي.

(٣) الأصل: بهذا.

(٤) الترمذي ٢١٣٣. وقريبٌ منه في صحيح مسلم ٢٦٦٦، لكنّه من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص.

وإذا كان الأمر فيها مقطوعاً به، على ما زَعَمَت المعتزلةُ، مِن انّ صحّة مذهبهم فيها ضروريٌّ، فكيف يَنهاهم النبيُّ عليه السلام عن النزاع فيها، مع إمكانه تصويبَ أحدِ القولين، فيرتفع الخلافُ، وتَشتهر فتواه فيها، وتُنقَل إلى يوم القيامة! وهل كان النبيّ عليه السلام تخفَى عنه / الضروريّاتُ، وتَعلَمُها المعتزلة! ما هذا إلاّ كقولهم، "خَفِيَ على موسى انّ رؤية الله لا تجوز، حتى سَألها"، وظَهَر ذلك لهم! فهم إذن أَعلَم بذات اللهِ وصفاته وأفعاله مِن موسى ومحمّد! وكفى بذلك عليهم مَعَرّةً. [١٠٨أ]

وأيضاً، لو كان القدرُ مّما يُعلَم بالنظر. فضلاً عن الضرورة، لَما هَلَكَ فيه الأممُ السالِفة، ولَما تَرَكَ النبيّ عليه السلام بيانَه عند الحاجة. الا تَرى انّه لما سُئِل عن رؤيتِه ربَّه تعالى، قال مرّةً: "رأيتُه"،(١) ومرّةً: "نُورٌ أنّى أَراه"؟(٢) وكذا سائر ما كان يُسأل عنه، كان يَقطَع فيه بنَفيٍ أو إثباتٍ. فلمّا تَرَك الأمرَ ها هنا على إبهامِه، دَلَّ على انّ القدر سرٌّ لا يَطَّلِع على حقيقته البشرُ، حتى الأنبياء عليهم السلام؛ أو انّ النبيّ عليه السلام عَلِمَ حقيقتَه، ولم يُؤذَن له في إطلاعهم عليها تحقيقاً للامتحان التكليفيّ. وقد نُقِلَ عنه صلّى الله عليه انّه قال: "افضَى إليّ ربّي ليلةَ أُسرِيَ [بي] بأسرارٍ لم يَأذَن(٣) لي في إفشائها".(٤) فلعلّ هذا السرّ منها. لكنّ القدريّة يَقدَحون في الحديث المذكور وأمثاله، بأنها آحادٌ لا تُفيد العلمَ. وهذه المسألة ونحوها عِلميّةٌ لا تَثبُت بمثل ذلك. وبِمثل هذا أَجابوا عن أحاديث الشفاعة؛ وهو مَعَرّةٌ عليهم أيضاً. فإنّ النصوص في المسألتين – أعني مسألةَ القدرِ والشفاعة – إن لم تَبلُغ التواترَ الحقيقيّ، فهي لا شكّ قد بَلَغَت التواترَ المعنَويّ في دِين الإسلام، كسخاء حاتمٍ وشجاعة عليٍّ، أو استَفاضت استِفاضةً عاليةً يَقبَلُها لأجلِها جميعُ الأمّة، مع انّ نصوص الكتاب وارِدةٌ بذلك.

قوله، "وإنّما أَحدَثنا الكلامَ فيه حيث أَحدَث الناسُ النكرَةَ له". **قلنا**: إحداثُ الكلامِ لتحقيق الحقّ وكَشفِ الشُبَهِ واللُّبسِ واجِبٌ على الكفاية، لكن إذا كان له مُستَنَدٌ من

(١) ابن منده، الإيمان، ٧٧١.

(٢) مسلم ١٧٨؛ الترمذي ٣٢٨٢.

(٣) الأصل: يأذني.

(٤) لم أجده في المصادر التي بين يديّ.

مادّةِ الحقّ، كالكتاب والسنّة وإجماع مَن يُعتمَد عليه في الدين. ولهذا كان الأئمّة المتقدِّمون، كالإمام أحمد وأضرابه، يَنهون عن الكلام؛ فلمّا احتاجوا، تَكلّموا. أمّا الكلام بالعقل الصِرف، ونُقُولٍ لا دلالة(١) فيها، فهذا غير جائزٍ.

قوله، "فلمّا أَحدَث المحدِثون في دينهم ما أَحدَثوه، أحدَث اللهُ للمتمسّكين بكتابه ما يُطفِئون به المحدَثات ويحَذِّرُون به من المُهلِكات". **قلنا**: المتمسّكون بكتاب الله هم أهل السنّة المثبِتون للقدر. وأنتم المحدِثون في الدين. ولهذا سُمِّيتُم "معتزلةً"؛ لأنّكم اعتزَلتم ما عليه سَوادُ الأمّة الأعظم، وشَذَذتم(٢) عنه. وقد عُلِم ما قيل فيمن فَعَلَ ذلك.

قوله، "وكان الذي أَوقَعهم(٣) فيه سببُه الأهواء وتَركُ كتاب الله". **قلنا**: إذا قابَلنا نصوصَ المذهبين بعضها ببعضٍ، تَبَيَّن تاركُ الحجّةِ الشرعيّة ممن اتَّبَع هواه بغير هدىً من الله، وتَرَكَ كتابَ الله. فإنّا لا ننكر أنّ على دعواكم آياتٍ من كتاب الله سبحانه، سواءٌ كانت حججاً أو شُبَهاً؛ وغاية ما يُقال إنها حججٌ. لكنّ مقابلها ما هو أَنَصُّ وأَدَلُّ وأكثر منها. فلنَفرض المسألةَ اجتهاديّةً – وكذا هي في الحقيقة – فأيّ الطرَفين أحقّ بالاتّباع؟ لا يختلف أهلُ العقول أنّ الحُكم إذا تجاذَبه حجّتان، / كان الأخذ بأقواهما وأوضحهما متعيِّناً. وسنبيِّن أنّ حجّتنا من الكتاب أَنَصّ وأَدَلّ وأكثر، ونُؤكِّدها بالسنّة الصحيحة الصريحة المستفيضة. وحينئذٍ، يكون العادل عن الحجّة الراجحة هو متّبِع الهَوى، تارك كتابِ الله. ١٠٨ب

قوله، "ما نهى اللهُ عنه ليس منه". **قلنا**: أمّا الجواب من حيث الإجمال، فلا نُسلِّم أنّه ليس منه؛ لقوله، ﴿**كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ**﴾؛(٤) والإشارة إلى السيّئة والحَسَنة المذكورين في قوله تعالى، ﴿**وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ .... وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ**﴾؛(٥) وهما نَكِرتان في سياق الشرط؛ وهو يُفيد العمومَ. فدَلّ على أنّ كلَّ سيّئةٍ وكلّ حَسَنةٍ من الله.

(١) الأصل: دالة.

(٢) الأصل: شذّيتم.

(٣) الأصل: أوقعتم.

(٤) النساء ٧٨.

(٥) النساء ٧٨.

أمّا من حيث التفصيل، فنقول: إن عَنَيتَ أنّ ما نهى اللهُ عنه ليس منه، بمعنى أنّه كَسَبَه، أو باشَرَه، أو أَمَر به، أو أَحبّه، فكلّ ذلك صحيحٌ. وإن عَنَيتَ أنّه لم يُقَدِّره، ولم يَقضِ به، ولم يخلقه بواسطة الداعي الذي يجب الفعلُ عقيبه، فلا نُسَلِّم؛ وهو محل النزاع.

قوله، "لأنّه لا يَرضى ما يَسخَط". **قلنا:** إن عَنَيتَ أنّه لا يرضاه عبادةً وقُربَةً إليه، ولا يؤثره إيثارَ الطاعاتِ، فصحيحٌ. وإن عَنَيتَ أنّه لا يرضاه واقعاً في الوجود والملكوت، فلا نُسَلِّم. وقد خَلَقَ إبليسَ وجنودَه، وهو يَسخَطهم ويَسخَط عليهم. وخَلَقَ الحيواناتِ المؤذية، كالهوامّ ذوات السُموم والسباع القاتلة، وهو يَسخَط ما يَصدُر منها من الفساد وإهلاك العِباد؛ لكنّه رَضِي إيقاعَ ذلك في الوجود، لحِكمةٍ عَلِمَها.

وعلى هذا التقرير، لا تَنافي بين سَخَطه للشيء لذاته، أو لأمرٍ صادرٍ عنه، وبين رضاه وقوعَه في الوجود. ألا تَرَى أنّه يَسخَط الزنا والظلمَ وسائرَ أنواعِ الفسادِ، وهو قادرٌ على مَنعِ وقوعِها في الوجود؛ ولم يمنَعه؟ وإلاّ، لكان كلّ واحدٍ من خلقه أقدر منه، حيث غَلَبَت قدرتُه وإرادتُه قدرةَ البارئ وإرادتَه، فأوقَع في ملكوت الله ما يَكرَهه اللهُ مراغَمَةً. فكذلك يجوز أن يَسخَط الشيءَ ويخلقه؛ لأنّ خَلق القبيحِ وتَركَ مَنعِ وقوعِه، مع القدرة عليه، سواءٌ في حقيقة القُبحِ بالضرورة عند العقلاء. ألا تَرى أنّه لا فَرق في استحقاق مُسمَّى "القُبح" و "الذمّ" بين من يزني ويَظلِم الناسَ، وبين من يَرَى زِناً أو ظلماً، ويمكنه إزالتَه، فلا يَفعل؟ وحينئذٍ، لا تَنَافي بين سَخَطه للمعصية وخلقها؛ كما لا تنافي بين سخطها وتَركِ المنعِ منها، لاستوائهما في القُبحِ شاهداً. ولم يَقبُح الأخيرُ مِن اللهِ سبحانه، باتّفاقٍ؛ والأوّل مِثله؛ وحُكمُ المِثلَين واحدٌ.

والسرّ في هذا المقام هو أنّ كلّ مالكٍ سِوى الله سبحانه، فإنما له في مُلكه التصرُّف الأَمريّ؛ نحو "افعَل!"، "لا تَفعَل!" والله سبحانه له في خَلقِه التصرُّف الأمرِيّ، كما ذكرناه، وهو التكليفيّ، والتصرُّف التكوينيّ الاستقلاليّ المقتضي عَدَمَ الاعتراضِ عليه بالكلّيّة. وهذا التصرُّف من خَواصّه سبحانه، لم يُشاركه فيه غيرُه؛ لأنّه سبحانه اختَصّ بتكوين الكائنات ذاتاً وصِفَةً. فتَصرُّفه بذلك تَصرُّفٌ وراء التَصرُّف الأَمرِيّ. فلذلك، جاز أن يُكَلِّف بالطاعات ويَنهَى عن المعاصي بما استَحَقَّه مِن تَصرُّفه الأمريّ؛ وجاز أن / يَصرِف عَبدَه عمّا كَلَّفَه بفِعلِه، ويخلق فيه خلافَه بما استَحَقَّه مِن تَصرُّفه الكونيّ

١٠٩أ

الاستقلاليّ. ولو قُدِّر أنّ الله سبحانه جَعَلَ لغيره من المُلاّك هذا التَصرُّف الخاصّ، لجاز لهم ما جاز له مِن الأمرِ بالفِعل، والصَرفِ عنه، والنَهيِ عنه، وتَقديرِه.

وهذه نُكتةٌ يجب أن يُفزَع في مَضيق هذه المسألة إليها، ويُعَوَّل عليها، وتُعقَد عليها الحناجِرُ، ويُعَضّ عليها بالنواجذ. وبعدَها أخرى أحسَن منها، وهي سرّ المسألة؛ والله أعلم.

قوله، "وهو يَعني ما نهى اللهُ عنه من العباد(١)". **قلنا:** خَلقاً أو كَسباً؟ الأوّل ممنوعٌ؛ والثاني مُسَلَّمٌ، وقد سبق تقريرُه غيرَ موضعٍ.

قوله، "فإنّه تعالى يقول: ﴿**وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ**﴾.(٢) فلو كان الكفر من قضائه وقدره، لرَضِي به ممن عَمله". **قلنا:** قد بَيّنّا أنّ معنى كونه لا يَرضَى لعباده الكفرَ، "لا يَرضاه لهم طاعةً وعبادةً ولا سبباً يُقَرَّبون به". أمّا "لا يَرضى به، أو لا يَرضاه واقِعاً في الوجود"، فلا. وإلاّ، لَزِم أن يَقَعَ في ملكوتِه ما لا يَرضَى به ولا يَقدِر على منعِه؛ وذلك تعجيزٌ له سبحانه عن ذلك.

قلتُ: فقد دار الأمرُ بين لُزوم العجزِ في حقّه تعالى، على رأيهم، ولزوم الجَور عقلاً، على رأينا. لكنّ الثاني أَولى أن يُلتَزَم؛ لأنّا إذا قلنا بما يَقتضي الجورَ، أمكَننا ان نقول: "هذا جورٌ"، بالإضافة إلى تَصرُّفاتنا في مُلكِنا. أمّا بالإضافة إلى تَصرُّف الله التامّ، فلا جورَ؛ بل كلّ ما يَصدُر منه عَدلٌ. ونَستَنِد من السمع إلى قوله، ﴿**لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**﴾.(٣) أمّا لو قلنا بقولهم، الذي يَلزَم عليه عجزُه سبحانه عن نَفيِ المكروهاتِ الواقِعة في مُلكه، فإنّه لا يمكننا أن نقول: "هذا عَجزٌ"، بالإضافة إلينا، لا إليه سبحانه؛ لأنّ العجز إمّا عَدَم القدرةِ، أو معنى ملازَمةِ عَدَمِ القدرة؛ وهو أمرٌ حقيقيٌّ لا يختَلِف بتمام المُلك ونقصانه؛ بخلاف الجور.

قوله، "لو كان من قضائه وقدرِه، لرَضِي به ممن عَمِله". **قلنا:** لرَضِيَ به رِضًا تكليفٍ، أو رِضًا تكوينٍ؟ الأوّل مُسَلَّمٌ أنّه لا يَرضَى به. والثاني ممنوعٌ. وقد بَيّنّا أنّه لا تَنافي بين

(١) كذا في الأصل، وانظر صفحة ١٩٨ أعلاه.

(٢) الزمر ٧.

(٣) الأنبياء ٢٣.

قضائه وتقديره، وبين أمرِه ونهيه، بما قرّرناه من التَصرُّفين التكليفيّ والتكوينيّ.[١] وحينئذٍ، لا يلزم بين قضائه وعدمِ رضاه التكوينيّ[٢]. فيجوز أن يَقضي تقديراً، ويَرضَى تكويناً. وأنتم عندكم أنّ الإنسان مُوجِدٌ لأفعاله، مع أنّ العقل لا يُقَبِّح منه أن يَقتُل ولدَه أو قريبَه. ولمصلحةٍ راجحةٍ لنفسه، فهو يَرضَى بذلك عقلاً، لا طبعاً. وقد قَتَل قيسُ بن زُهَيرٍ العبسيّ بني بدرٍ، وهم بنو عمّه؛ لأنّه رأى مصلحتَه في قتلِهم، من حيث آذَوْه وناصَبوه العداوةَ، وإن كان عليه فيه مفسدةٌ، من حيث إنهم بنو العمّ والعشيرةُ، فنقَّص بهم عددَه. ولهذا كان الناسُ يَدخلون عليه، فيُهَنِّؤنه بإدراك الثأر، ويُعَزُّونه بمصيبته في بني عمّه. وقال شعراً تَضَمَّن الأمرين، وهو قوله:

شَفَيتُ النفسَ مِن حَمَل بن بدرٍ وسيفي مِن حُذيفة قد شَفاني[٣]

فإن أكُ قد بَرَدْتُ بهم غَليلي فإني قد قَطَعتُ بهم بَناني[٤]

فما المانع من أن يكون الله سبحانه يَرضَى بالكفر وجوداً وكَوناً، ولا يَرضَى به عبادةً ودِيناً؟ ويَرجع حاصلُ الأمرِ إلى أنّ الكفرَ في الرِضَا به من ذَوات الجهتين، خصوصاً / ١٠٩ب على مذهب المعتزلة في وجوب رعاية المصالح. فلعلّ في خلقه الكفرَ مصلحةً لخلقه. وليس ذلك بأبعد مما يَلزَمهم على هذا الأصل، وقد التَزَمه بعضُهم، مِن أنّ دخول الكفّارِ النارَ مصلحةٌ لهم. وإذا كان دخولهم النارَ مصلحةً لهم، مع أنّ الله سبحانه قادرٌ أن يعفيهم منه، فخلقُ الكفرِ فيهم أَولى بجواز كونِه مصلحةً؛ لأنّه سببٌ لدخولهم النارَ. وإذا كان المسبَّب مصلحةً، فالسبب كذلك، وأولى؛ لأنّه لا تَوصُّل إلى المسبَّب إلاّ به.

قوله، ﴿وقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾. قلنا: صَدَق اللهُ. لكنّ "قَضَى" لفظٌ يُطلَق بمعانٍ. "فقضى" بمعنى "أَمَرَ"؟ أو بمعنى "حَكَمَ وقَدَّرَ"؟ الأوّل مُسَلَّمٌ، والثاني ممنوعٌ. فالله سبحانه أَمَرَ خلقَه أن لا تَعبدوا غيره. وحَكَم وقَدَّر على بعضهم أن يُشرِك به. وقد بَيّنّا أنّه لا تَنافي بين أمرِه وتقديره باعتبار ما استَحقّه من تَصرُّفيه المذكورَين قبلُ.

---

(١) راجع: صفحة ٢١٤-٢٦٥ أعلاه.

(٢) كذا في الأصل. ولعلّ المقصود: "حينئذٍ، لا يلزم التعارض بين قضائه وعدم رضاه التكليفيّ". ومعنى السياق ظاهرٌ.

(٣) الأصل: سقاني.

(٤) من الوافر. والبيتان وَرَدا في أماكن، منها: المرتضى، الأمالي، ١، ٢١٤.

وقد قال سبحانه: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾.(١) وقد ضَلَّ بعضُ الاتّحاديّة في هذه الآية المذكورة؛ فحَمَل "قَضَى" فيها على معنى "حَكَمَ وقَدَّرَ"، حتى أفضَى به ذلك إلى أنّ كلّ معبودٍ عَبَدَه الخلقُ، من شمسٍ وقمرٍ ونجمٍ وحجرٍ وشجرٍ، وأنّ ودّاً وسُواعاً ويَغوثَ ويَعوقَ ونسراً وكلّ صنمٍ ووثنٍ، هو عين الله سبحانه؛ لأنّه قَدَّر أن لا يُعبَد سواه؛ ولا خُلف في تقديره؛ فلَزم أنّ جميع المعبودات هي هو. وإنما يَخفَى ذلك على مَن ليس بمحقِّقٍ. قلتُ: وهذا الجاهل إنما أُتِي من عدم فهمِه لكتاب الله وغفلته عن إجمال اللفظ. وقد قال بعضُ محقِّقي العلماء ومدقِّقي الفضلاء: "إنّ أكثر اختلاف الرجال مِن جهة الاشتراك والإجمال". هو صحيحٌ؛ ولذلك أمثلةٌ لسنا بصدد ذكرها.(٢)

قوله، ﴿قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾،(٣) ولم يقل: "قَدَّر فأضَلّ"؛ و﴿الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾،(٤) ولم يقل: "ثمّ أضَلّ". **قلتُ**: المنقول عن الحَسَن في هذه الآية، فيما رَوَاه عبد الرزّاق، عن معمرٍ، عن قتادة، عن الحَسَن، في قوله، ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾، قال: "أعطى كلَّ شيءٍ ما يُصلِحه، ثمّ هداه له".(٥) ومراده ومراد غيرِه بذلك

(١) الجاثية ٢٣.

(٢) في الهامش بخطّ وليّ الدين: "قوله، "وقد ضلّ بعض الاتّحاديّة، إلخ"، يريد به الطعنَ على الشيخ الكامل المكمّل محيي الدين العربيّ؛ حيث فسَّر "قضى" بحَكَمَ في كتاب فصوص الحكم. وقال في الفتوحات المكّيّة من الباب الثامن والستّين: "فهو عندنا بمعنى حَكَمَ، وعند من لا عِلم له من علماء الرسوم بالحقائق بمعنى أمَرَ. وبين المعنيين في التحقيق بونٌ بعيدٌ"، انتهى. أقول: إنّ الشيخ ذهب إلى وحدة الوجود، وقال في الفتوحات المكّيّة لأسئلة أصعب من هذه المسألة: "ولا تُعرَف إلّا بالكشف". ولا شكّ أنّ قوله، "بعض الاتّحاديّة"، ناشئٌ عن الجهل بمذهب الشيخ؛ لأنّ الاتّحاد يَقتضِي الاثنينيّةَ؛ والشيخ لا يقول بها. ولو سكتَ [كلمة غير واضحة] عن الأمثال هذه، لكان خيراً له وأصوب". (وراجع: الطوفي، الإشارات الإلهيّة، ٢، ٣٩٢-٣٩٣؛ ابن عربي، فصوص الحكم، ٧٢؛ الفتوحات المكّيّة، ١، ٣٦٦. لكنّ بين كلام ابن عربي هناك وما ينقله الطوفيّ فرقاً. والكلام المحقّق في المسألة يطول ويَتشعّب؛ وليس هذا بالموضع اللائق به).

(٣) الأعلى ٣.

(٤) طه ٥٠.

(٥) الصنعاني، التفسير، ٢، ١٧.

أنّه أعطَى الأشياءَ مصالحَها الدنيويّةَ وهداها لها، مِن تناولِ المأكولِ والمشروب والملبوس والمنكوح، وغيرِ ذلك من تحصيل المنافع ودَفعِ المضارّ بالعقل والحواسّ. ولا تَعرُّض في ذلك لسرِّ القدر بنفيٍ ولا إثباتٍ.

ومما يدلّ على أنّ المراد ما ذكرنا أنّ القائل لذلك هو موسى لفرعون. فلو أراد به الهُدى الدينيَّ، لكان ذلك حجّةً لفرعون مُفحمةً لموسى؛ لأنّه كان له أن يقول لموسى: "قد زعمتَ أنّ ربَّك هَدى كلَّ شيءٍ، وأنا من جملة الأشياء، فإن كان قد هَداني، فإلى ما تَدعُوني؟ إنما تَدعوني إلى الضلال؛ إذ ليس بعد الحقّ إلاّ الضلال. وإن لم يكن هداني، فقد كَذَبتَ في صفة ربِّك. ولستَ رسوله؛ لأنّ الرسول لا تخفى عليه صفاتُ مرسِلِه." لا يقال: "إنّ فرعون كان أبلد مِن أن يَتَنبَّه لهذا السؤال"؛ لأنّا نقول: أليس / هذا السؤال وارداً على التقدير المذكور؟ والله سبحانه لم يَبعَث رسلَه على وجهٍ يَرِدُ عليهم سؤالٌ مفحمٌ. فدلَّ على أنّ المراد من "الهدى" في الآية ما ذكرناه، لا ما فهمتموه.

١١٠أ

ثمّ نقول: اعلم أنّ الهدى مِن الله يُطلَق بمعنيين: أحدهما: خلقُ الهدايةِ في قلبِ العبدِ. والثاني الإرشاد إلى سبيل الحقّ. ثمّ هو قسمان: هدىً مجرَّدٌ، كما قال: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾،(١) أي عَرَّفناه طريقَ الخير والشرِّ، وقوله، ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾.(٢) والثاني هدىً مستجمِعٌ لشروط الهداية، وانتفاءِ موانعها. فالاهتداء إنما يَلزَم من هذا الهدى، وهو لمن سَبَقت له العنايةُ؛ لا من الذي قبله، وهو حجّةٌ على مَن سَبَقَت عليه الشقاوةُ.

ونظيره مِن المشاهَدات أن يَسألك رجلٌ لك به عنايةٌ عن طريق الموضع الفلانيّ؛ فتقول له: "هذا هو الطريق؛ وأنا أكُون معك خفيراً مما فيه، من لصٍّ، أو سبعٍ". فتخفره وتجنِّبه المخاوفَ حتى يَبلُغ مَقصدَه. ويَسألك آخَر، هو عدوّك، أو لا عناية لك به، فتقول له: "هذا الطريق؛ واحذَر ممّا تجد فيه". وتدعه يَذهب وحدَه. فقد يأخذه اللصُّ، وقد يأكله السبعُ، وقد يَتردّى في بئرٍ لا يَتَنبَّه لها، وقد تلدغه هامَّةٌ، وغير ذلك من الآفات. فلذلك، الله تعالى، مع خلقِه مَن سَبَقَت له عنده عنايةٌ، أرشَده إلى سبيل النجاة؛ ثمّ

(١) البلد ١٠.

(٢) فصلت ١٧.

صَحِبه بالعصمة والتوفيق؛ فنجّاه. ومن سَبَقَت له في علمه الشقاوةُ، أرشَده إلى سبيل النجاة، حجّةً عليه. ثمّ أرسَله وخلاّه وما بين يديه. فتارةً يجتاله الشيطانُ عن الطريق، وتارةً يميل به الهوى والنفس الأمّارة عن سبيل التحقيق. فلا جرم يَصحَبه الخذلانُ، ويخذله التوفيقُ. وفي هذا القسم، قال الله سبحانه: ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَ أَنفُسِهِمْ وَلَا هُم مِّنَّا يُصْحَبُونَ﴾.(١)

إذا ثبت هذا، فنقول: قوله، ﴿قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾، إن حملناه على الهداية للمصالح الدنيويّة، لم تكن فيه حجّةٌ على محلّ النزاع، كالآية الأخرى. ولعلّه قول أكثرِ المفسّرين. وإن حملناه على "هَدَى"، نقيض "أضَلّ"، فإن جعلناه بمعنى "خَلَقَ الهدايةَ في قلبِ العبد"، لزم أن يكون قوله تعالى، ﴿وَمَن يُضْلِلْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾،(٢) ﴿فَلَن تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُّرْشِدًا﴾،(٣) ﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾،(٤) ونظائر ذلك، بمعنى "خَلَقَ الضلالَ في قلبِ الضالّ". ويؤُول الأمرُ إلى ما قلناه، من أنّه(٥) يهدي قوماً ويُضلّ آخَرين. لكنّكم لا تقولون بذلك. وإن حملناه على "هَدَى"، بمعنى "أرشَد"، فقد بيّنّا أنّ الإرشاد يكون مجرَّداً ومقيَّداً باستكمال الشروط، وانتفاء الموانع، وتَخَلُّف الخذلان، وصُحبةِ التوفيقِ. فالأوّل للأشقياء، والثاني للسعداء. وكلاهما أيضاً منسوبٌ إلى الله.

وتحقيق ذلك أنّ الله سبحانه خَلَقَ المكلّفين، وخَلَقَ لهم نفوساً مائلةً، وشهواتٍ مستميلةً، ونفساً أمّارةً، وشيطاناً مغوياً، وعقلاً رادعاً، وديناً وروحاً وازعاً(٦). فالعقل والروح والدين في جانبٍ، والنفس والهوى، والشيطان في جانبٍ. وهما كجيشين متقابِلَين، / يَقتتِلان. ولله سبحانه جندان، وهما التوفيق والخذلان. والتوفيق عبارةٌ عن خلقِ الدواعي الصارفة إلى فعلِ الطاعات، وتركِ المعاصي. والخذلان خلقُ الدواعي الصارفة إلى فِعلِ المعاصي وتركِ الطاعات. فإن أرسَل اللهُ التوفيقَ في صفّ العقلِ،

١١٠ب

(١) الأنبياء ٤٣.

(٢) الأعراف ١٧٨.

(٣) الكهف ١٧.

(٤) الجاثية ٢٣.

(٥) الأصل: آية.

(٦) الأصل: "ونفس أمارة وشيطان مغو وعقل رادع ودين وروح وازع".

غَلَبَ. وإن أرسَل الخذلانَ في صفٍّ النفسِ، غَلَبَ، وأوجَب لصاحبه الويلَ والحربَ.

فنقول حينئذٍ: قد ثَبَتَ مِن رأيِ المعتزلة أنّ رعاية مصالح العباد واجبٌ على الله سبحانه جلّ جلاله. ولا فرق في استحقاق مُسمَّى "الذمّ" و "القبح"، عقلاً عندكم، وشرعاً عندنا، بين مَن أوجَد سببَ القبيحِ والمعاصي، وبين مَن أعدَم، أو مَنَع، سببَ الحَسَنِ والطاعات. حتى قال بعضُ علماءِ الشريعة: "لا فرق بين من أوقَع إنساناً في هَلَكَةٍ، فهَلك بها، وبين من رأى إنساناً في هَلَكةٍ، وهو قادرٌ على إنقاذه منها، فلم يَفعَل، حتى هَلَك، في أنّه يأثم ويضمن".

وحينئذٍ نقول: سواءٌ كان إضلالُ الكافرِ بإرسال الخذلانِ عليه، أو بقطع التوفيقِ عنه، وسواءٌ كان معنى "إضلاله له" بتوفيقه للمعصية، أو بمنعِ توفيقه للطاعة؛ كلّ ذلك منسوبٌ إلى الله. فنحن إن جَعَلنا الإضلالَ بمعنى خلقِ الداعي الموجِب للضلال، فقد دلَّت عليه الأدلّةُ، وسبق تقريره.(١) لكنّا نَفتقِر فيه إلى الاعتصام بقوله، ﴿**لا يُسأَلُ عَمَّا يَفعَلُ**﴾.(٢) وإن جعلناه بمعنى قطعِ التوفيق عن الهداية، قرّب مأخذَ مذهبنا من جهة العقل. لكنّه يَقرُب من مذهبهم؛ إذ يَلزَم منه أن تكون القدرةُ الحادثة(٣) هي المؤثِّرة في إيجاد الفعلِ. وإنما الحاصل من الله سبحانه في ذلك هو منعُ التوفيقِ لتركِ المعصية.

والتحقيق عندي في القدر أنّه اضطرارٌ إلهيٌّ كونيٌّ للعبد إلى مواقَعةِ المقدور، وجريانِ ما كَتَبَ عليه من الأمور، بأسبابٍ حادّةٍ وصوارفَ رادّةٍ. وله من المشاهَدات أمثلةٌ.

منها القنطرة على البحر. فإنّ الماء مِن جانبيها يَضطرّ المارَّ إلى الجواز عليها. فكذلك القدر قنطرةُ القدرةِ، والأسباب والصوارف من جانبيه تَضطرُّ العبدَ إلى المرور عليه.

ومنها فخُّ الصيّادِ للصيد. فإنّ الصيّاد يجعَل الطُعمَ في الفخِّ؛ ثمّ يجعل إليه طريقاً للصيد بين حائطين شاخصَين، مِن حجارةٍ أو غيرها. أوّل ذلك الطريقِ واسعٌ. وكلّما جاء إلى ضيقٍ ليَسعى الصيدُ إلى الفخّ فيه، ويمنعه الحائطان عن العدول عنه يمنةً أو يسرةً. فلا جرم إن لم يُلهَم الإبكارَ، فيَعتصِم بالفرار، وَقَعَ في الفخِّ، ثمّ صار إلى النار.

(١) راجع: صفحة ٩٠ أعلاه.

(٢) الأنبياء ٢٣.

(٣) الأصل: الجاذبة.

فكذلك الإنسان مع فخِّ الأقدار. فالمعاصي كالفخاخ، والشهوات كالطُّعم الذي فيها، والقدر كالحائطين والطريق بينهما، والإنسان كالطائر. فيجري في طريق القدر، حتى يَقِف على فخِّ المعصيةِ. فإن أُيِّدَ حينئذٍ بالتوفيق، راجَع عقلَه، فامتَنَع ورجع. وإلاّ قارنَه الخذلانُ، فوقع. / ‎111أ

ومنها ما يَفعله الملوكُ وأتباعُهم في الصيد أيضاً. فإنهم تارةً يَحتَوِشُون الصيدَ بالخيل والرجالِ مِن أقطاره، حتى يلزُّوه إلى مضيقٍ، فيأخذوه. وتارةً يَضربون عليه حلقةً دائرةً، ثمّ يَرمونه(١) بالسهام، ويُلقُون عليه سباعَ الطيرِ والبهائم؛ ثمّ يأخذونه(٢). وتارةً يجعلون الفهدَ خلفَ شجرةٍ، أو نحوها، ثمّ يضايِقون الصيدَ، أو يُوهمونه أنهم يَطلبونه، حتى مَرَّ على الفهد، فيَثِب عليه، فيأخذه.

فهذا مثال القدرِ عندي. وأمثلته كثيرةٌ. ولا يَتَّجه على الله في ذلك لومٌ، ولا يَلزَمه منه جورٌ، تعالى الله المتَصرِّف في ملكوته بجبروته كما يشاء بما يشاء. والله أعلم.

قوله، ﴿قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي﴾.(٣) **قلتُ:** الجواب أنّ معناه: إن لبستُ ضلالاً، فوَبال كَسبي على نفسي. وجعل اللهُ تعالى ذلك أمارةً على ما يُراد به، كما سبق غيرَ موضعٍ.(٤)

قوله، ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى﴾،(٥) ولم يقل: "إنّ علينا للإضلال". **قلنا:** ظاهر الآية أنّ الهُدى واجبٌ على الله. وأنتم منازَعون فيه. ثمّ المراد "بالهدى" الإرشاد. وقد سبق تحقيقُ الجوابِ على قوله، ﴿قَدَّرَ فَهَدَى﴾.(٦)

قوله، "ولا يجوز أن يَنهى العبادَ عن شيءٍ في العَلانية، ويُقَدِّره عليهم في السرِّ. ربّنا أكرم من ذلك وأرحم". **قلنا:** لا يجوز عقلاً، أو شرعاً؟ الأوّل ممنوعٌ؛ إذ لا يَلزَم منه

(١) الأصل: يرموه.

(٢) الأصل: يأخذوه.

(٣) سبأ ٥٠. وفي الأصل: "إن ظللت".

(٤) راجع: صفحة ١١٧؛ ١٨٦ أعلاه.

(٥) الليل ١٢.

(٦) راجع: صفحة ٢١٧–٢١٨ أعلاه.

محالٌ لذاته. فإن قيل: "بل يَلزَم منه الجورُ؛ وهو على الله محالٌ". (١) والثاني ممنوعٌ. وقد بَيّنّا أنّ لا جَورَ باعتبار ذلك. ثمّ لا نُسَلِّم أنّ الجور لذاته محالٌ؛ وإلاّ لما صَحَّ من المخلوقين. على أنّه لا يَلزَم في حقّ الله سبحانه، سواءٌ استحال لذاته، أو لغيره. وأمّا جواز ذلك شرعاً، فقد دَلَّ عليه قوله، ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لا يَعْلَمُونَ﴾،(٢) ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾،(٣) ﴿كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾.(٤) ولا معنى لتقديره الكفرَ ونحوَه في السرّ إلاّ تزيينه للكافر؛ وهو الاستدراج والمكر؛ وقد وَصَفَ اللهُ نفسَه بهما.

قوله، "ربّنا أكرم من ذلك وأرحم". **قلنا:** تَصرُّفه في مُلكِه بما يشاء بمقتضَى ملكِه التامّ لا يُنافي الكرمَ والرحمةَ. وقد ثَبَت كَرمُه بإقامةِ الوجود وتفويضِه الخلقَ في ملكِه. ثمّ عاد يَفتَرِض منهم. وأثاب الطائعَ منهم على ما لولا توفيقه لم يُوجَد منه، وهو مع ذلك مستحقٌّ له.

قوله، "لو كان الأمر كما قاله الجاهلون، لما قال: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾،(٥) ولقال: "اعملوا ما قَدَّرتُ عليكم". **قلنا:** الجواب من وجوهٍ.

أحدها: أنّ هذا أمرُ تهديدٍ، لا تخييرٍ؛ فلا يَلزَم ما ذكرتم. ولو كان أمرَ تخييرٍ، كقوله، ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾،(٦) لكنّه تخييرٌ لفظيٌّ؛ وهو في المعنى تعجيزٌ كونيٌّ، كقوله، ﴿كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾؛(٧) والتقدير "اعملوا ما شئتم، فإنّكم صائرون إلى ما قُدِّر عليكم".

الثاني: أنّه أمرُ تكليفٍ؛ والتَصرُّف الكونيّ وراء ذلك. وهو معنى الجوابِ قبله.

الثالث: / أنّه سبحانه قال: ﴿مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُّرْشِدًا﴾.(٨) ١١١ب

(١) كذا في الأصل.
(٢) الأعراف ١٨٢؛ القلم ٤٤.
(٣) الأنفال ٢٤.
(٤) الأنعام ١٠٨.
(٥) فصلت ٤٠.
(٦) الكهف ٢٩.
(٧) الإسراء ٥٠.
(٨) الكهف ١٧.

وهو نصٌ صريحٌ في المسألة. وتكلُّفات المعتزلة في تأويله باللطف له، أو بتسميته "حقّاً"، لا "هباءً منثوراً(١)"، غير مسموعٍ.

ولـمَّا أَخبَر النبيّ عليه السلام أصحابَه بتقدير المقادير قَبلَ الخلقِ، قالوا: "فعلى ما نعمَل، يا رسول الله؟" قال: "اعمَلوا على مواقع القدر".(٢) وهو معنى قوله، "اعمَلوا ما قدّرتُ عليكم". ومعنى الحديث أنّ كلّ مَن قُدِّرَ عليه شيءٌ في سابق عِلم الله سبحانه، لا بدّ أن يَقعَ عليه.

وها هنا **فائدةٌ جليلةٌ** وتقريرٌ حَسَنٌ لِـمَنْ تدبَّر. وهو أنّ الله سبحانه علاّم الغيوب، ما كان منها، وما يكون، لا يَعزُب عن عِلمه مثقالُ ذرّةٍ في السماوات ولا في الأرض، كما أَخبَر عن نفسه سبحانه، وأنّه عَلِمَ الأشياءَ، جُزئيَّها وكلّيَّها، في الأزل. سَلَّمَت المعتزلةُ، أو جمهورُهم، ذلك. [و] مَن مَنَعَه منهم، فالدليل بالمرصاد. والسبب في أنّ الله سبحانه عَلِمَ الغيبَ قَبلَ كونه، وإن تَطَاوَلَ زمنُه، هو [أنّ] الله سبحانه تامّ القدرة، نافذ المشيئة، لا مُغالِب له، ولا مُعاجِز، ولا مُعاند له في مُلكه، ولا مُناجِز، لا مانع له عمّا أراده، ولا دافِع؛ وليس لِـمَنْ أَذَلّ وخَفَضَ مُعِزٌّ ولا رافِعٌ. وكلّ مَن قَدَّر في نفسه فعلاً في زمانٍ أو مكانٍ، وهو قادرٌ على ذلك الفعل في زمنه ومكانه، لا صادٌّ ولا دافع له عنه، عَلِمَ وقوعُه لذلك بالضرورة؛ لأنّه عازمٌ على إيقاعه حالاً، ولا مانع له منه مآلاً.

وبيان ذلك بالمثال. وهو أنّ الله سبحانه قَدَّر في الأزل أنّه على رأس سنة كذا وكذا من إهباط آدم، يَبعَثُ اللهُ نبيّاً له يُسَمَّى "نوحاً" إلى قومٍ يُكَذِّبونه، ويجري له معهم ما قد عُلِم من تفاصيل قصّتهم، ثمّ يُغرقهم؛ وعلى رأس سنة كذا وكذا من طوفان نوحٍ، يَبعَثُ نبيّاً له يقال له "إبراهيم" إلى جبّارٍ يُسمَّى "نمرود" يُكَذِّبه، ويجري له معه ما عُرِف من تفاصيل القصّة؛ وعلى رأس سنة كذا وكذا من بِعثة إبراهيم، يُرسِل اللهُ نبيّاً له اسمه "موسى" إلى جبّارٍ يُسمَّى "فرعون" أو "الوليد"، فيدعوه إلى الإيمان، فيكاد أن يُؤمِن، ثمّ يَستمرّ على الكفر، فيُغرقه الله وقومَه في البحر. وكذا الكلام في سائر الوقائع، صغارها وكبارها. فلمّا قَدَّر اللهُ سبحانه ذلك في الأزل، وعَلِم أنّه قادرٌ على إيقاع ذلك في وقته المقدَّر له في عِلمه، كان لا جرم عالماً بتلك الغيوب.

---

(١) الأصل: هباء منثور.

(٢) مسند أحمد، ٤، ١٨٦.

ولو فَرَضنا أنّ واحداً منّا في سنتِنا هذه، وهي سنة ثمانٍ وسبعمئةٍ للهجرة المحمّديّة، صلّى الله على صاحبها، عَزَم على أن يحجّ في سنة عشرٍ، أو خمس عشرة، أو عشرين وسبعمئةٍ إلى البيت الحرام، بطريق كذا، ويَنزل يوم كذا في موضع كذا، ونحو ذلك من جزئيّات المسير، وعلِم جزماً أنّه / قادرٌ حينئذٍ على الحجّ، فذلك لا مانع له منه بوجهٍ من الوجوه؛ لعَلِمَ الآن قطعاً أنّه يحجّ في تلك السنة، ويَفعل تلك الجزئيّات التي قدَّرها في نفسه. ولكن إنّما يمنَعنا من ذلك أنّا عاجزون عن فِعل كلّ ما نُقدِّره في أنفسِنا.

١١٢أ

وإذا ثَبَت أنّ هذا هو الطريق في معرفة كيفيّة علم الله للغيوب، فلو فَرَضنا أنّ أفعال فرعون مخلوقةٌ له، مع أنّ عِلم الله تعالى تَعَلَّقَ أزلاً باستمراره على كُفره وإغراقه، لجاز أن يخالِف فرعونُ مقتضَى هذا العلم، فيؤمِن؛ لأنّ إيمانه وكُفره مِن فِعله عندهم، لا تَعلُّق لقدرة الله به بوجهٍ؛ أو يَستمرّ على كفرِه، لكنّه يمتَنِع عن نزول البحر عند انفراقه، فيَسلَم، لأنه مختارٌ تامّ الاختيار عندهم. وفي ذلك كلّه انقلابُ العلم الأزليّ جهلاً؛ وهو محالٌ. وإنّما استمرّ على كفره حتى غَرِق بخلق الله ذلك فيه واضطراره كوناً إليه، كما ضَربنا أمثلتَه.(١) فإذا نَظَر العارفُ في مِثل هذه التقريرات والدقائق، علم أنّ المعتزلة على ترّهاتٍ وشقاشق وجهلٍ بحقائق صفات الخالق.

قوله، "وقال: ﴿لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾؛(٢) لأنّه جعَل فيه من القوّة ذلك، ليَنظر كيف يعملون". **قلنا**: قد سبق الجوابُ عن تخييرهم لفظاً. والقوّة إنّما جعَلها على الكسب الدائر مع قُصودهم واختياراتهم، لا على الخلق. بدليلِ أنّه سبحانه قادرٌ على مَنعِ وقوع الفِعل عند إرادة الإنسان له، وعلى إيقاعه عند عدم إرادته له؛ كما في حركة النائم والمرتعش. فلمّا دار الفِعلُ مع إرادة الله وجوداً وعدماً بالاستحقاق، دَلَّ على أنّ دورانه مع إرادة العبد إنّما هو على سبيلِ الاتّفاق؛ حتى لو لم يُرِده، لكان في مقدور الله إيقاعُه. ومَن أنكَر قدرةَ الله على ذلك، فهو محجوجٌ بالنصوص والإجماع؛ ولأنّه سبحانه قادرٌ على خَلقِ الحياةِ في الجمادات، وسلبِها في الحيوانات. وقد خَلَقَ الحياةَ في الحجَر، حتى أَخَذ ثيابَ موسى وفرَّ.

---

(١) راجع: صفحة ٢٢٣ أعلاه.

(٢) المدثر ٣٧.

قوله، "ولو كان الأمرُ كما قاله المخطئون(١)، لما كان إليهم أن يَتقدَّموا ولا يَتأخَّروا". **قلنا**: لما كان إليهم كسباً، أو خَلقاً؟ الأوّل ممنوعٌ؛ والثاني مُسَلَّمٌ. فإنّ العبد إنما يَفعَل التَقدُّم والتأخُّر وغيرَهما عند خَلقِ داعي ذلك فيه؛ وعند ذلك يجب الفعلُ، كما حُكِي عن أبي الحسين. ولا يُعنى بالخلق إلاّ هذا. فهو خلقٌ للفعل بواسطة الداعي.

قوله، "ولا كان لمتقدّمٍ حمدٌ فيما عَمِل، ولا على متأخِّرٍ ذمٌّ". **قلنا**: حمدُ المتقدِّمِ فَضلٌ مِن اللهِ؛ إذ هو وتَقدُّمه وسائر أكسابه مُلكٌ له، كما سبق.(٢) وإنما تَفضَّل عليه بالحمد والثواب تَفَضُّلاً محضاً، لا يَستحِقّ على الله من ذلك حبّةَ خردلٍ، كما سبق.(٣) وأمّا ذمُّه وعقابه، فهو عدلٌ من الله. وجُعِل كسبُه للمعاصي أمارةً عليه؛ والله الخالق لها، كما قُرِّر غيرَ موضعٍ.(٤)

قوله، "ولقال: "جزاءً بما عَمِلَ بهم"، ولم يَقُل: "بما عَمِلوا"، أو "بما كَسبوا". **قلنا**: أفتراه قَطّ قال: "جزاءً بما خَلَقوا"؟ / ولو كانوا خالقِين، لكانت هذه العبارةُ(٥) آكَدَ عليهم في الحجّة. وإنما لم يَقُل: "بما عَمِلَ بهم"؛ لأنّه سبحانه إنما جَعَلَ الأمارةَ على جزائهم كسبَهم، لاخلقَه؛ لأنّه يخاطِبهم من جهة تَصرُّفه الأمريّ، لا مِن جهة تَصرُّفه الكونيّ؛ وقد سبق تقريرهما.(٦) ١١٢ب

قوله، "وقال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾؛(٧) أي بَيَّن لها ما تأتي وما تَذَر". **قلنا**: لا نُسَلِّم أنّ المراد "بألهَمَها": بَيَّن لها. وإنما هذا قول قَتادة؛ قال: "قد بَيَّن لها الفجورَ والتقوى". وخالَفه الضحّاكُ، فقال: "ألهمها الطاعةَ والمعصيةَ"؛ فحَمَل اللفظَ على أصلِه.(٨) وإنما الإلهام أن يُلقِي اللهُ في النفس أمراً يَبعثها على الفعل

(١) الأصل: المحطور.

(٢) راجع: صفحة ٢٠٩ أعلاه.

(٣) راجع: صفحة ٩٧-١٠١ أعلاه.

(٤) راجع: صفحة ١١٧؛ ١٨٦ أعلاه.

(٥) الأصل: العبادة.

(٦) راجع: صفحة ٢١٤-٢١٥ أعلاه.

(٧) الشمس ٧-٨.

(٨) قولا قتادة والضحّاك في: الصنعاني، التفسير، ٢، ٣٧٦.

والترك؛ ذكَره ابن الأثير في النهاية.(١) وهو مرادنا بخلق الداعي. واشتقاق "الإلهام" من قولهم "جَيشٌ لَهَّامٌ"، أي يَختطِف كلَّ ما مَرَّ عليه. ويجوز أن يكون "الجيش اللهّام" مشتقّاً من "الإلهام"؛ لأنّ قوّة لفظِه تُفيد إشرابَ النفسِ ما ألهمته، وتغلغلَه في حقيقتها كتغلغل الماء فيما شَرِبه مِن شجرٍ أو حيوانٍ. ومنه، ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾.(٢) وأمّا قول قتادة، "بَيَّن لها"، فهو مخالفٌ لظاهر لفظ "الإلهام". ولم أعلم في لغةٍ ولا اصطلاحٍ أنّ الإلهام بمعنى "البيان"، إلاّ فيما ذكَره قتادةُ. وهو، وإن كان إماماً، إلاّ إنّ له أقوالاً مرجوحةً. والعلم ما قام عليه الدليلُ. ثمّ هو غير صحيحٍ على رأي المعتزلة؛ لأنّ الفجور والتقوى بَيِّنان للنفس بالعقل عندهم، على ما مَرَّ.(٣) فلا حاجة فيهما إلى بيانِ غيره. فحمل الإلهام على ما يُفيد فائدةً تأسيسيّةً. وحينئذٍ، صارت الآيةُ حجّةً لنا؛ لأنّ معناها إذَن "خَلَقَ فيها داعي الفجور والتقوى"؛ وهما واجبان عند خلقِ الداعي؛ فصار الله سبحانه خالقَهما بواسطة خلقِ الداعي، كما أنّه خالق كلِّ فرعٍ بواسطة أصلِه. والمعتزلة منازِعون في التولُّد.

قوله، "ثمّ قال: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾.(٤) فلو كان هو الذي دسّاها، ما كان ليُخَيِّب نفسَه". **قلنا**: "لو كان هو الذي دسّاها"، كسباً، أوخلقاً؟ الأوّل ممنوعٌ؛ والثاني مُسلَّمٌ. ولا يَلزَم منه أن يُخَيِّب نفسَه؛ لأنّ ذلك من حيث تّصرُّفه الكونيّ، لا التكليفيّ. وإنما هذا كقوله، "خَيبةً لأهل النار، لِما صاروا إليه من العذاب"، مع أنّه هو الذي أدخلَهموها.

قوله، "وقال تعالى: ﴿قَالُوا رَبَّنَا مَن قَدَّمَ لَنَا هَذَا فَزِدْهُ عَذَابًا ضِعْفًا فِي النَّارِ﴾.(٥) فلو كان اللهُ هو الذي قدَّم لهم الشرَّ، ما قال ذلك". **قلتُ**: هذا من كلام الكفّار الأتباع لمتبُوعهم؛ حكاه اللهُ عنهم. والمراد أنّ سادتنا وكبراءنا قَدَّموا لنا سببَ هذا العذاب، لأنهم كانوا سببَ ضلالنا، حيث تابعناهم تقليداً فيما قدّر عليهم من الضلال؛ كما

(١) ابن الأثير، النهاية، ٤، ٢٨٢.

(٢) البقرة ٩٣.

(٣) راجع: صفحة ٨٨-٨٩ أعلاه.

(٤) الشمس ٩-١٠.

(٥) سورة ص ٦١.

قالوا، ﴿إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا﴾،(١) بكونهم سبباً لذلك.

أمّا قوله، "لو كان الله هو الذي قَدَّم لهم الشرَّ، لما قال ذلك"؛ قلنا: لو كان هو الذي قَدَّم لهم الشرَّ كسباً، أو خلقاً؟ الأوّل مُسَلَّمٌ؛ والثاني ممنوعٌ. بل هو قدَّمَه لهم تقديراً وخلقاً، وأجراه على جوارحهم اجتراحاً وكسباً. ثمّ إنّه سبحانه ما قال / ذلك، بل حكاه عمّن قاله من الكفّار. ولا شكّ أنّ الكفّار خَفِيَ عنهم وجهُ استدراجِ اللهِ لهم وتَزيينِه لكفرِهم؛ فظَنّوا كما ظَنَنتم ظنَّ الجهّالِ أنّ الساداتِ والكبراءَ هم الذين خَلَقوا الضلالَ. والاحتجاج إنما يصحّ بكلام الله، أو بما أقرّ عليه. وهذا كلام الكفّار. ولم يُعلَم أنّه أقرَّهم عليه.

١١١٣

قوله، "فالكبراء أَضلّوهم دون الله". قلنا: أضلّوهم بالتَسبُّب والكسب، لا بالإيجاد والخلق.

قوله، "بل قال: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾.(٢) قلنا: قد سبق معنى "هَدَيناه"؛(٣) والمراد الإرشاد المجرَّد، لا الإرشاد الكامل، ولا خلق الهدايةِ في الناس. إذ لو كان كذلك، لوجبَت هدايتُه، واستحال انقسامُه إلى شاكرٍ وكفورٍ.

قوله، ﴿وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ﴾.(٤) قلنا: المراد "مَن شَكَر، ففائدةُ شُكرِه عائدةٌ إلى نفسِه"؛ كقوله، ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ﴾،(٥) و﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ﴾.(٦) والله سبحانه هو الذي خلق فيه الشكرَ بواسطة الداعي، ثمّ أثابه عليه تَفضُّلاً، لسبقِ العنايةِ له بالسعادة؛ والكافر بخلاف ذلك.

قوله، ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى﴾،(٧) ﴿وَمَا أَضَلَّنَا إِلَّا الْمُجْرِمُونَ﴾،(٨) ﴿وَأَضَلَّهُمُ

(١) الأحزاب ٦٧. في الأصل: "ساداتنا".

(٢) الإنسان ٣.

(٣) راجع: صفحة ٢١٨ أعلاه.

(٤) النمل ٤٠. وفي الأصل: "لمن شكر".

(٥) فصلت ٤٦؛ الجاثية ١٥.

(٦) الإسراء ٧.

(٧) طه ٧٩.

(٨) الشعراء ٩٩.

السَّامِرِيُّ ﴾،(١) و﴿ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنزَغُ بَيْنَهُمْ ﴾،(٢) ﴿ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ ﴾.(٣) قلنا: أَضلَّهم في ذلك كلّه بالتَسَبُّب، لا الخلق. ولو كان فرعونُ أَضَلَّ قومَه، لكان موسى هو الذي هَدَى قومَه. وإن فَتَحنا هذا البابَ، نَسَبنا هداية المؤمنين إلى أنبيائهم وأئمّتِهم، وضلالَ الكفّارِ إلى طُغاتهم وفراعنتهم، وانعزَل الإلهُ عن التَصرُّف في خلقِه، تعالى عن ذلك عُلُوّاً كبيراً.

فإن قيل: "نعم. موسى هو هَدَى قومَه، بمعنى أرشدهم إلى الطريق الحقّ"؛ قلنا: لا نُسلِّم. بل الله أَرشَدهم بواسطته. ولهذا، لَمَّا أَضلَّهم السامريُّ، بنِسبته إلى عَملِ العِجلِ، لم يملِك لهم موسى ولا هارون، وكان معهم حاصلٌ، هدىً ولا رَشَداً.

وقد رَوَى حربٌ الكِرمانيّ في مسائله، عن إسحاق بن راهويه، ثنا محمّد بن الوزير الدمشقيّ، ثنا يوسف بن السَفر، ثنا الأوزاعيّ، ثنا يونس بن يزيد الأيليّ(٤)، عن ابن شهابٍ، عن عبد الرحمن بن كعب بن مالكٍ، عن أبيه، قال: قال رسول الله ﷺ: "إنّ الله لَمَّا وَعَد موسى أن يُكَلِّمه، خَرَج للوقت الذي وَقَّته(٥) اللهُ". قال: "فبينا موسى يُناجي ربَّه، إذ سَمِع خلفَه صوتاً؛ فقال: "إلهي؛ إني لأَسمع خلفي صوتاً. لعلّ(٦) قومي ضلُّوا". قال: "نعم، يا موسى". قال: "إلهي؛ فمَن أَضَلَّهم؟" قال: "أَضَلَّهم السامريُّ". قال: "إلهي؛ وما أَضَلَّهم؟" قال: "صاغ لهم عِجلاً جسداً، له خُوارٌ". قال: "إلهي؛ هذا السامريّ صاغ لهم العِجل، فمَن نَفَخ فيه الروحَ حتى صار له خوارٌ". قال: "أنا يا موسى". قال: "فوعزّتك إلهي، ما أَضَلَّ قومي أحدٌ غيرك". قال: "صَدَقتَ يا حكيم الحكماء؛ لا يَنبغي لحكيمٍ أن يكون أَحكَمَ منك".(٧)

(١) طه ٨٥.

(٢) الإسراء ٥٣.

(٣) النمل ٢٤؛ العنكبوت ٣٨.

(٤) الأصل: الآملي.

(٥) الأصل: "وقّده". و "وقّته" من الآية، ﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا ﴾ [الاعراف: ١٤٣]، إشارةً إلى الزمان والمكان. ولعلّ الصواب "واعَده"، من الآية السابقة، ﴿ وَوَاعَدْنَا مُوسَى ﴾.

(٦) غير واضحةٍ في الأصل، بسبب خرومٍ خلّفتها الأرضةُ.

(٧) لم أجد مسائل الكرمانيّ هذه. لكن أَورَد السيوطيّ نحوَ الحديث، وقال إنّه أخرجه ابن مردويه (الدرّ المنثور، ٤، ٣٠٤).

قلتُ: هذا سيّدٌ[1] كما نراه جيّدٌ. وقد نَسَبَ اللهُ سبحانه الإضلالَ فيه تارةً إلى السامريّ، وتارةً إلى نفسه تعالى. / وليس ذلك إلاّ باعتبار الكسب والتَسبُّب من السامريّ؛ والخلق من الله تعالى بخلقِ الحياة في العِجل وخلقِ داعي عبادته في نَفسِ مَن عَبَدَه. ولا معنى للخلق المتنازَع فيه إلاّ هذا. ١١٣ب

فإن قيل: "هذا الحديث، بتقدير صحّةِ سندِه في اصطلاح المحَدِّثين، في متنِه أمران قادحان فيه.

أحدهما: أنّه على خلاف ما صَحَّ عن موسى أنّه لامَ آدمَ، وقال: "خَيَّبتنا، أخرَجتَنا من الجنّة".[2] فإنّه يَقتضِي أنّ موسى، في هذا الحديث، قدَريٌّ بنسبتِه الإخراجَ إلى آدم، ولومِه عليه؛ وفي حديث إسحاق، هو جبريٌّ بنسبتِه إضلالَ قومِه إلى الله سبحانه. فأحد الحديثين باطلٌ قطعاً. وهذا أَولى بالبطلان؛ لأنّ ذاك أصحُّ منه.

الأمر الثاني: أنّ فيه أنّ الله قال لموسى: "لا يَنبغي لحكيمٍ أن يكون أَحكمَ منك"؛ ومِن المعلوم أنّ محمّداً والمسيح أَحكَم مِن موسى. فإن لم يكن المسيح أحكم منه، فمحمّدٌ متّفقٌ عليه في ذلك. وهذا يَدُلّ على وهنِ الخبر.

فالجواب عن الأوّل أنّ الحديثين لا تَنافي بينهما؛ لأنّهُ، في مناظرة آدم، نَسَبَ الإخراجَ إلى تَسَبُّبِه وكسبِه، حيث أكَل مِن الشجرة. ولهذا لـمّا احتجَّ عليه آدمُ بقدرِ الله عليه، وسبقِ عِلمه فيه، انقَطَع موسى؛ حتى قال النبيّ عليه السلام: "فحَجَّ آدمُ موسى".[3] وفي هذا الحديث، نَسَبَ الإضلالَ إلى الله بالخلقِ والتقدير. فاندَفَع السؤالُ.

وعن الثاني، بأنّ معناه: "لا يَنبغي لحكيمٍ من أهل عصرك، أو من عالمك"؛ كما قال في بني إسرائيل: ﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾،[4] يعني عالمي زمانهم. أو "لحكيمٍ سوى محمّد"؛ لقيام الدليلِ عليه. أو "لحكيمٍ موجودٍ"؛ ومحمّدٌ عليه السلام لم يكن حينئذٍ موجوداً. وبالجملة، هو عامٌّ خُصَّ بالدليل.

قوله، ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾،[5] فكان بدءُ الهُدى من

---

(١) كذا في الأصل. والسيّد من كلّ شيءٍ أشرفه وأرفعه.

(٢) البخاري ٦٦١٤؛ مسلم ٢٦٥٢؛ أبو داود ٤٧٠١.

(٣) تكملة الحديث السابق.

(٤) الجاثية ١٦.

(٥) فصلت ١٧.

الله، واستحباب العمى بأهوائهم". **قلنا**: "هَدَيناهم" يعني "أَرشدناهم إرشاداً مجرَّداً، وقَطَعنا عنهم خفيرَ التوفيق، فزَلُّوا عن سواء الطريق". وأمّا "العمى"، فكأنْ يخلق اللهُ داعي استحبابِه فيهم؛ فأهواؤهم التي يدَّعونها هي نفس الداعي المخلوقِ لله المرجِّح لأحد طرفي الممكنِ على الآخر.

قوله، "وظَلَّم آدمُ نفسَه، ولم يُظَلِّم ربَّه؛ فقال: ﴿**رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا**﴾.(١) **قلنا**: نعم؛ لأنّا بَيّنّا أنّ الله، على ما كان منه إلى عبادِه، ليس بظالمٍ لهم؛ وآدم كان عاقلاً. قال بعضُ العلماء: "لو وُزِنَ عقلُ آدم بعقلِ جميع ذريّته، إلاّ محمّداً(٢) ﷺ، لرَجَح به". فلذلك، فَهِمَ حقيقةَ القضيّةِ؛ فاعتَرَف على نفسه بالظلم، باعتبار كسبِه، واحتَجَّ على موسى لَمَّا ناظره بتقدير الله وخلقِه. ويَدُلّ على هذا قولُه سبحانه، ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾.(٣) فما خَلَقَ آدمَ إلاّ ليَستخلِفه في الأرض، بسبب مخالَفته ومعصيته، لئلاّ يخرجه من دار الكرامة بغير سببٍ ظاهرٍ. فلو جمَعتم بين طرَفي القضيّة كما جَمَع آدمُ، لأَصَبتم وسَلّمتم؛ ولكن أَخَذتم تعارِضون الحكمةَ الإلهيّة، كما فَعَلَ إبليسُ. فكأنّكم وقد بان لكم خطأُ رأيكم وندمتم.

١١٤أ **قوله**، "وقال موسى: / ﴿**هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ**﴾.(٤) **قلنا**: نعم؛ أَفَتَرونه قال: "هذا مِن خلقِ الشيطان"؟ وقد سبق الفرقُ بين الكسب والخلق.(٥) فأضاف العَمَلَ إلى الشيطان، باعتبار كسبِه بوسوسته. أو إنّه مِن جنسِ عَمَلِ الشيطان؛ لأنّه يأمر بالفساد وسفكِ الدماء وقَتلِ النفوس؛ والشرائع إنما تأمر بانتظام العالَم واستبقاء صحّةِ مزاجه.

قوله، "قال أهلُ الجهل: "إنّ الله يُضِلّ ويَهدي من يشاء". قلنا: نعم. نقول ذلك؛ والله قاله. وإنما الجاهل مَن يَنفي بعقله ما أثبت الله بحُكمه وشرعه.

قوله، "ولم يَنظروا إلى ما قبلَ الآية وبعدَها ليَستبين لهم أنّه تعالى لا يُضِلّ إلاّ بتقدُّم

---

(١) الأعراف ٢٣.

(٢) الأصل: محمد.

(٣) البقرة ٣٠.

(٤) القصص ١٥.

(٥) راجع: صفحة ١٦٤–١٦٧ أعلاه.

الفسق والكفر، كقوله، ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾،(١) وقوله، "﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾،(٢) وقوله، ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ﴾.(٣) **قلنا**: بلى، قد نَظرنا في ذلك؛ فما رأيناه منافياً لِما نقول نحن، ولا مُوافياً لما تقول أنت. فإنّا نعود معك إلى الأوّل، ونقول: الفسق والكفر المتقدِّمان على إضلاله إيّاهم، مَن خَلَقَه فيهم؟ وتعود المسألة مِن أوّلها. والنزاع فيه.

ثمّ نقول: سَلَّمنا أنّ فِسقهم المتقدِّم خَلقٌ لهم. لكن ما وجه اقتضاءِ فسقِهم لإضلالهم؟ أعَلَى جهة استدراجهم، لتَكمُل شبه العقوبة؟ أم على جهة العقوبة على فسقِهم؟ إن كان الأوّل، فجَورٌ وافَى الفِسقَ المتقدِّم ذلك؛ ولا فرق. وإن كان الثاني، فلِم عاقبهم عليه بالإضلال؟ وهلاّ عاقبهم بالإهلاك والمصير إلى النار، على ما هو القياس في العقوبات! وكيف يَسُوغ في العقل أن يجعل عقوبةَ الزاني زِناً مِثلَه، أو الشاربِ شرباً مِثلَ شُربِه، أو اللائط لواطاً مِثل فِعله!

ما هذا إلاّ كما يُحكَى في النوادر أنّ بعض مغفَّلي القضاة كان إذا حَضَرَ بين يديه زانٍ، أو نحوه، قَدَّم له صحنَ قطائفٍ بعسلٍ. ثمّ قال له: "كُلْه جميعَه! وإلاّ بَعبَعتُك أو جَعجَعتُك!" فإن أكَلَه، سَلِم. وإن بَقِي منه شيءٌ، أركَبه القاضي حماراً؛ ثمّ تَعرّى القاضي، وكَشَف رأسَه، وسَوَّد وجهَه بسخام قِدرٍ أو نحوه؛ ثمّ كَشَّر عن أسنانه، وشَرَع عينيه في وجهِ ذلك المعاقَب. وقال له: "بُعْ بُعْ!" أو "جَعْ جَعْ!" فتلك بَعْبَعتُه وجَعْجَعتُه؛ وهي عقوبته. فهذا مَثَله سواءٌ بزِنا الشخصِ بامرأةٍ مرّةً، فيعاقبه اللهُ سبحانه بأن يُسَلِّم إليه أولادَ الناسِ ذكوراً وإناثاً، فيَستمتع بهم باقي عمرِه. هذه عقول القدريّة الصحيحة. ولكن عقولٌ نَفَذَ فيها قَدَرُ اللهِ، ففَسَدَت. ونَفَقَت عقولُ المؤمنين في سُوقِ الملكوتِ، وكَسَدَت.(٤)

فإن قيل: "ما وجه التشنيعِ علينا في هذا، وعقوبة الذنبِ قد تكون مِن جنسه

---

(١) إبراهيم ٢٧.

(٢) الصف ٥.

(٣) البقرة ٢٦.

(٤) والظاهر أنّ "كسدت" عائدة على عقول القدريّة.

وبذنب مِثله؟" قلنا: العقوبة تَستلزم الإيلامَ، إمّا للبدن، أو للنفس. فكونها من الجنس مِثل قوله، ﴿يَسْتَهْزِءُونَ﴾،(١) ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾،(٢) ﴿إِن تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنكُمْ﴾،(٣) و ﴿وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا﴾،(٤) ونحوه ممّا ذكرنا من أمثلته / جملةً في القواعد الصغرى. وأمّا كونها بمثلِ الذنب، فإنما قال ذلك العارفون. وهو مَرويٌّ عن الحَسَن البصريّ أنّ عقوبة الذنب مِثله؛ بمعنى أنّ الله يعاقب فاعلَ الذنب، بأن يَقضي عليه بفعلٍ مِثله، ليكون سبباً لعقوبته في الآخرة، تكميلاً لسبب العقوبة؛ لا أنّه يجعل العقوبةَ الحقيقيّة على شُربِ كأسٍ من الخمر شُربها باقي العُمرِ. ولئن جاز ذلك، فجَوِّزوا أن تَكون عقوبةُ الفُسّاق والفُجّارِ في الآخرة بمِثل ذلك. فيكون فرعون في الجنّة أعظم نعيماً منه في الدنيا بما لا نهاية له.

١١٤ب

ثمّ نقول: أنتم توجِبون على الله رعايةَ مصالحِ عباده، كما يجب على الأب رعايةُ مصالح أولاده. وحينئذٍ، تَقَدُّم الكفرِ والفسوقِ مِن العبدِ يَقتضي على ذلك أنّ الله تعالى يَكفُّه عنه ويُنقِذه منه رعايةً لمصلحته. كما إذا رأى الأبُ ابنَه في نارٍ مُحرِقٍ، أو ماءٍ مُغرِقٍ، فإنّه يُنقِذه منه. فأمّا أنّه سبحانه يزيد العبدَ ضلالاً إلى ضلالته، وفسقاً إلى فسقه، فهذا يُنافي أصلَكم وكَرَمَ اللهِ ورحمتَه التي تحتجُّون بها علينا في نَفيِ خلقِ الفعلِ.

قوله في الوعيد، ﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ﴾،(٥) ﴿كَذَٰلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا﴾.(٦) **قلنا**: نعم؛ حَقَّت عليهم كلمةُ الله بقدَرِ اللهِ عليهم أن يَفعلوا المعاصي. ثمّ الآية حجّةٌ عليكم؛ لأنّ المراد "بكلمة ربّك" هي قوله، ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾؛(٧) وهذه الكلمة أزليّةٌ، أو أنها قَبلَ خلقِهم، ولا بدّ. وقد سبق

(١) الأنعام ٥؛ ١٠؛ هود ٨؛ الحجر ١١؛ وغيرها.

(٢) البقرة ١٥.

(٣) هود ٣٨.

(٤) النمل ٥٠.

(٥) الزمر ١٩.

(٦) يونس ٣٣. وفي الأصل: "وكذلك حقّت".

(٧) هود ١١٩؛ السجدة ١٣.

عِلمُ اللهِ فيهم بأنهم مِن أهلِ الشقاء بما يجري على أدواتهم من الأعمال؛ ولا مبدِّلَ لكلمات الله. وقد سبق أنّ ما تَعلّق عِلمُ الله بأنّه لا يكون، خَرَج عن كونه مقدوراً.(١) وإيمانُ الكافرِ وطاعةُ العاصي كذلك؛ فهي محالٌ. فصار ضدُّها، وهو الكفر والمعاصي، واجبةً منهم، بخلقِ دواعي ذلك فيهم. وهذا هو المطلوب.

قوله، "قال الله تعالى: ﴿**ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً**﴾؛(٢) كيف يدعوهم إلى ذلك، وقد حال بينهم وبينه!" **قلنا**: قد سبق أنّه لا تَنافي بينهما عقلاً ولا شرعاً.(٣) فيدعوهم إليه بمقتضَى تَصرُّفه التكليفيّ، ويحول دونه بمقتضَى تَصرُّفه التكوينيّ؛ كما أنّه، عندنا، أَمَرَ بكسبِ الحلال، ثمّ حال دونه في حَقِّ بعضِ الناس، ورزَقَه الحرامَ. وهذا ما تُنازِع فيه المعتزلةُ، كما سبق.(٤) إلاّ إنّ الدليل عليه ما مَرَّ هناك، وأنّ الله أعانه على كسبِ الحرامِ، باتّفاقٍ، بخلقِ الدواعي إليه والقدرة(٥) عليه. ولا يُعنى بأنّه رزَقَه الحرامَ إلاّ هذا؛ وإلاّ فقد كان قادراً أن يمنعه عن كسبِهِ؛ وتَركُ المنعِ من القبيح للقادر عن المنع قبيحٌ، كما سبق.(٦)

قوله، ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ**﴾؛(٧) كيف يجوز ذلك، وقد مَنَعَ خلقَه مِن طاعته!" **قلنا**: هذه اللام مِثلُها في قوله، ﴿**إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ**﴾؛(٨) وقد سبق الكلامُ عليها.(٩) ثمّ نقول: هنا اللام، إمّا للعاقبة، فقد قَيَّدَها "بإذن الله"؛ فلا مُطيع للرسل إلاّ مَن أَذِن له في ذلك إذناً كونيّاً زائداً على / أمرِه التكليفيّ. وإن كانت لامَ "كَيْ"، فالمراد معنى الأمرِ والتكليفِ، لا الإرادة الكونيّة. فالتقدير "ما أَرسَلنا مِن رسولٍ إلاّ وكَلَّفنا الناسَ بطاعته، وأمرناهم ليُطيعوه". وقد بَيّنّا أنّه لا تَنافي في حَقِّ الله بين تكليفه

---

(١) راجع: صفحة ١١٩؛ ٢٢٣–٢٢٤ أعلاه.

(٢) البقرة ٢٠٨.

(٣) راجع: صفحة ٢١٤ أعلاه.

(٤) راجع مثلاً: صفحة ٢٠٠ أعلاه.

(٥) الأصل: القدر.

(٦) راجع: صفحة ٢١٤ أعلاه.

(٧) النساء ٦٤.

(٨) الذاريات ٥٦.

(٩) راجع: صفحة ٢٠٩ أعلاه.

لهم وحيلولته دونهم، وإن قَبُح ذلك مِن غيره؛ لِمَا بَيّنّا [ما] بينه وبين غيره مِن الفَرق، بقوّة المُلك وضعفه، وغير ذلك.(١)

قوله، "والقوم يُنازِعون في المشيئة، وإنما شاء اللهُ الخيرَ قبل أن نَشاءه". **قلتُ:** لا أعلم ما وجه استدلاله بهذا. إلاّ إنّه يُشير إلى قوله، ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾.(٢) ونحن نقول: إنّ الله سبحانه شاء الخيرَ والشرَّ، وقدَّرَهما قبلَ خلقِ السماوات والأرض بدهورٍ وأزمانٍ، كما سيأتي في الحديث.(٣)

قوله، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾.(٤) **قلنا:** هذا، إن خَصَّصناه بسببه، فهو في إفطار المسافر في رمضان. وإن لم نَخُصّه، فهو في عموم أحكام التكليف. ونحن في مسألةٍ تكوينيّةٍ؛ لأنهم يقولون: "العبد يُكوِّن أفعالَه"؛ ونحن نقول: بل الله يُكَوِّنها. فأين هذا من هذا!

ثمّ هي لازمةٌ عليكم؛ لأنّه خَلَقَ العُصاةَ وأحياهم، حتى استكمَلوا معاصيهم؛ ثمّ أدخلهم النارَ؛ وأوقَع الآلامَ والمكارهَ في العالم، وخَلَقَ إبليسَ وجُندَه وأعوانَه، مِن نفوسٍ وشهواتٍ. وكلّ ذلك عُسرٌ ومَشقّةٌ، شابَت فيها النَواصي، وعادَت الظُهورُ منها كالصياصي.

قوله في الزنا، "ليس مِن خلقِ الله؛(٥) وإنما الزاني وَضَعَ نطفتَه في غير حقِّها، فتَعدَّى أَمرَ اللهِ؛ والله يخلق مِن ذلك ما يشاء. وكذلك صاحب البذر، إذا وَضَعه في غير حقّه". **قلنا:** الزاني وَضَع نطفتَه في غير حقِّها بكسبه؛ وتعدَّى أمرَ اللهِ، ولم يَتَعَدَّ قدرَ اللهِ. وأمّا أنّ الله يخلق من ذلك وغيره ما يشاء، فلا نزاع فيه. وأمّا البذر، فمَنهِيٌّ عن فعلِه، وهو مقدورُ الله على فاعله.

---

(١) راجع: صفحة ٢٠٩ أعلاه.

(٢) الإنسان ٣٠؛ التكوير ٢٩.

(٣) راجع: صفحة ٣٣٥ أدناه.

(٤) البقرة ١٨٥.

(٥) وهذا غير نصّ الرسالة؛ إذ يقول عبد الجبّار: "قال في وَلَد الزنا: إنّه مِن خلقِ الله" (صفحة ٢٠١ أعلاه). واللائق بأصول جمهور المعتزلة إنكارُ كونِ الزنا مِن خلقِ الله، وليس إنكار كونِ ولد الزنا مِن خلقِه. فيصحّ الموضعان من حيث المعنى، لكنّ الوارد في متن الرسالة سابقاً هو الصحيح نقلاً على ما يظهر.

قوله، "الله أعدل وأرحم من أن يُعمِي عبداً، ثمّ يقول له: "أبصِر، وإلاّ عذّبتُك!" فكيف يُضلّه، ثمّ يقول له: "اهتَدِ، وإلاّ عذّبتُك!" **قلنا**: هذا أوّلاً قياسٌ لعَمَى البصرِ على عمى البصيرة؛ وهو(١) من عمى البصيرة. فإنّه فاسدُ الاعتبارِ، مع قوله تعالى، ﴿**يُضِلُّ مَن يَشَاءُ**﴾،(٢) ﴿**وَيَخْتَارُ**﴾.(٣)

وأمّا ثانياً، فقد بَيّنّا أنّه لا تَنافي بين تَصرُّف التكليف والتكوين. والفَرق بين إعماء البصر والبصيرة أنّ الله سبحانه أراد استدراجَهم من حيث لا يَعلمون، والمكرَ بهم من حيث لا يَشعُرون. فلذلك أَعمى بصائرَهم، لخفاءِ عماها عنهم؛ ولم يُعمِ أبصارَهم، لظهور عماها، ولتَكُون حجّةً عليهم؛ كما قال: ﴿**أَلَمْ نَجْعَل لَّهُ عَيْنَيْنِ * وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ**﴾،(٤) وقال: ﴿**وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُم مِّن شَيْءٍ**﴾، الآية.(٥) وقد سبق الجوابُ عن باقيها.

قلتُ: وقد خَطَر لي في هذا المقام **نكتةُ القدرِ**. وهو أنّ الله سبحانه حَكَم في الطائفتين في نفسِ الأمرِ بعلمِه. لأنّه لَمّا خَلَقَهم من مادّتين، طيّبةٍ وخبيثةٍ، وطبيعتين، عاصيةٍ ومطيعةٍ، عَلِمَ ما سيكون منهم. ﴿**أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**﴾!(٦) فعَلِم أنّ هذه الطائفة لا يكون منها إلاّ الخيرُ والطاعةُ، ولو تُرِكَت على اختيارها، / خالقةً لأفعالها؛ وأنّ هذه الطائفة لا يكون منها إلاّ الشرُّ والمعصيةُ، ولو تُرِكَت على اختيارها، خالقةً لأفعالها؛ لِمَا طَبَعَ عليه نفوسَ كلٍّ واحدةٍ من الطائفتين، من اقتضاءِ الخير والشرّ، كهبوط الحجَر وتَصاعُد النارِ. ١١٥ب

فلمّا استَوى في عِلمِه الأمران – أعني تركَ النفوسِ على اختيارِها، وخلقَه لأفعالها – وبنفوذ مشيئتِه واقتدارها، رَجّح سبحانه أحدَ الأمرين، وإن استَوَيا في التقديرين؛ لِمَا

---

(١) والظاهر أنّ هنا سقطاً. أو أنّ في العبارة خللاً؛ لأنّ الحجّة قياسٌ لعمى البصيرة على عمى البصر، لا العكس.

(٢) االرعد ٢٧؛ النحل ٩٣؛ فاطر ٨.

(٣) القصص ٦٨.

(٤) البلد ٨–٩.

(٥) الأحقاف ٢٦.

(٦) الملك ١٤.

وَجَب له من العظمة والاقتدارِ واتّصافه بالعزيز الجبّار. فإنّ المُلك التامّ يَقتضي عمومَ التَصرُّفِ؛ فكون المَلِك يَتَصرَّف في بعضِ مُلكِه دون بعضٍ يكون نوعَ قُصورٍ في المُلك. فجَعَل اللهُ تعالى أفعالَ العبادِ مِن جملة مخلوقاته إيهاماً لتَصرُّفه في مُلكِه؛ عِلماً بأنّه لو فَوَّض خلقَها إليهم، لكانت كما لو خَلَقَها. وقد نَبَّه اللهُ على هذه النكتة بقوله، ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا وَّهُم مُّعْرِضُونَ﴾،(١) وبقوله، ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾.(٢)

أو يقال: اختار أحدَ الأمرين، وهو خَلقُ الأفعالِ، دون تركِها، على اختيار فاعليها، لمرجِّحٍ ما غير ما ذَكَرنا. فلو اعتَرَض معترِضٌ، وقال: "فهلاّ اختار الأمرَ الآخَر!" قلنا: هو سؤالٌ دَوريٌّ؛ لأنّه لو اختار تَرْكَهم على اختيارِهم، لقال هذا القائلُ: "حيث استَوى الأمران، فهلاّ اختار الأمرَ الآخر، وكان أكملَ لمُلكِه!"

ومما يَدُلّ على أنّه حَكَم فيهم بعِلمه، أو يُستشهَد على ذلك، أنّه حَكَم في أطفال الكفّار بعِلمه؛ حيث قال: "الله أعلم بما كانوا عاملين".(٣)

وقد رُوِي في الحديث، مُسنَداً إلى رسول الله ﷺ، قال: "إذا كان يومُ القيامة، جِيءَ بأهل الفترة وبأطفال المشركين (أو قال: "بأطفالٍ مِن أطفال الناس")؛ فيُؤمَر بهم إلى النار؛ فيقولون: "ربّنا! كيف تعذِّبنا، ولم تُرسِل إلينا، ولا قامَت علينا حججُك؟" فيقول: "لو أرسلنا إليكم، أكنتم مطيعيّ؟" فيقولون: "نعم". فيقول: "فإني مرسِلٌ إليكم الآن". فيَبعَث فيهم رسولاً أو رسلاً منهم؛ ثمّ تُؤجَّج(٤) لهم نارٌ؛ ويقال للرسل: "مُرُوهم، فليَدخُلوها؛ وادخُلوا بين أيديهم". فيَدخُل الرسلُ؛ فيَتبَعهم قومٌ، فيكونون مِن أهل الجنّة. ويأبى آخَرون، فيكونون من أهل النار". أو كما قال.(٥)

فهذا حُكمٌ في هؤلاء بالعلم؛ فلا يَبعُد أنّه حَكَم في جميع العصاة بعلمِه، ورَجَّحَ جانبُ خلقِه أفعالَهم طرداً لتَصرُّفِه في كلّ شيءٍ مِن مُلكِه؛ لئلاّ يكون معه شركاءٌ

(١) الأنفال ٢٣.

(٢) الأنعام ٢٨.

(٣) البخاري ١٣٨٣؛ ١٣٨٤؛ ٦٥٩٧؛ مسلم ٢٦٥٨.

(٤) الأصل: توحج.

(٥) لم أجد هذا الحديث في المصادر التي بين يديّ.

مستقِلّون بتَصرُّفٍ ما.

هذا الكلام باعتبار نفسِ الأمر. أمّا في ظاهر الحُكم، فلَم يحكُم فيهم بعلمِه؛ بل بالحجج والبراهين، تحقيقاً لعدله في الظاهر، ولقدرته وكمال تَصرُّفه في الباطن. فقال: ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾؛(١) وقال: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلا أَرْسَلْتَ / إِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَى﴾؛(٢) وقال: ﴿وَلَوْلا أَن تُصِيبَهُم مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ * فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ﴾، الآية؛(٣) وقال: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولاً﴾، الآية؛(٤) وقال: ﴿ذَلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ﴾؛(٥) ونظائر ذلك من الكتاب.

116أ

وأمّا مِن السنّة، فقد ثَبت في الحديث أنّ قوم نوحٍ يَقولون يوم القيامة: "ما أَرسَلتَ إلينا أحداً، وما أتانا من نذيرٍ". فيُؤتى بنوحٍ، فيقول: "قد بَلَّغتُهم". فيقول: "مَن يَشهَد لك؟" فيقول: "محمّدٌ وأمّتُه". فيُؤتَى بأمّة محمّدٍ؛ فيقولون: "قد بلَّغهم". فيقال لهم: "كيف تَشهَدون على ما لم تُشاهِدوا؟" فيقولون: "أَرسَلتَ إلينا رسولَك بكتابك؛ فآمنّا وصدَّقنا". فيؤتى بالنبيّ ﷺ فيقال: "بما تَشهَد؟" فيَقرأ: بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ أَنْ أَنذِرْ قَوْمَكَ﴾،(٦) السورة إلى آخرها. فيقول الله سبحانه حينئذٍ: "صَدَق نوحٌ، وصَدَقَت أمّةُ محمّدٍ، وصَدَق محمّدٌ". ثمّ يُؤمَر بقوم نوحٍ إلى النار.(٧)

فهذا عدلٌ ظاهرٌ ليس له غايةٌ. وذلك اقتدارٌ باطلٌ ليس له نهايةٌ. فهذا شيءٌ قد فَتَحَ اللهُ سبحانه به في أمرِ القدرِ، فيه لِذي اللُّبِّ معتبَرٌ، وعن الآراء الشيطانيّة الشِركيّة

---

(١) النساء ١٦٥.

(٢) طه ١٣٤.

(٣) القصص ٤٧-٤٨.

(٤) القصص ٥٩.

(٥) الأنعام ١٣١.

(٦) نوح ١.

(٧) البخاري ٣٣٣٩؛ ٤٤٨٧؛ ٧٣٤٩؛ الترمذي ٢٩٦١

مُزدَجَرٌ. وهي النكتة التي وَعَدنا بها قبل.

قوله، "وقال لآدم وحوّاء: ﴿**فَكُلا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ**﴾؛(١) فغَلَبه الشيطان على هواه؛ ثمّ قال: ﴿**يَا بَنِي آدَمَ لا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ**﴾؛(٢) وليس للشيطان عليهم سلطانٌ، ﴿**إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يُؤْمِنُ بِالآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ**﴾.(٣) **قلنا**: غَلَبه الشيطانُ بالوسوسة، وطاوَعه آدمُ بالكسب. والخلقُ لله؛ بدليل احتجاج آدم بسبقِ علمِ الله فيه بذلك. وبالضرورة، يَلزَم أن يَقَع المقدورُ على وَفقِ المعلوم؛ وإلاّ انقلَبَت حقائقُ صفاته سبحانه، كما سبق؛(٤) وهو محالٌ. وإضافةُ الفتنة والإخراجِ إلى الشيطان بالوسوسة والإغواء. وأمّا كونه ليس له سلطانٌ، فصحيحٌ؛ إلاّ أنْ دَعاهم، فاستجابوا بكسبهم المتَفرِّع على خلقِ ربهم؛ كما حَكَى عنهم، وكما رُوِي عن النبيّ ﷺ أنّه قال: "بُعِثتُ مُبَلِّغاً، وليس إليّ من الهداية شيءٌ؛ وخُلِق إبليسُ موسوِساً، وليس إليه من الغواية شيءٌ".(٥) وهذا كلامٌ صحيحٌ يَشهَد له نصُّ القرآنِ. أمّا الأوّل، فلقوله، ﴿**إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ**﴾.(٦) وأمّا الثاني، فلقوله، ﴿**وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ**﴾؛(٧) ﴿**وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن سَبِيلٍ**﴾؛(٨) ونحوها.

فإن قيل: "نفيُ كونِ الهداية إليه، والغوايةِ إلى إبليس، لا يَدُلّ على إضافتها إلى الله؛ فجاز أنّه عليه السلام أراد استقلالَ العبيد بها، كما هو مذهبنا"؛ قلنا: يُبطِل ذلك نصوصُ الكتاب والسنّة، وأنّه عليه السلام كان يقول دائماً: "لو قُدِّر، لكان"؛(٩) "قَدَّر

(١) الأعراف ١٩.

(٢) الأعراف ٢٧.

(٣) سبأ ٢١.

(٤) راجع: صفحة ١١٩؛ ٢٢٣-٢٢٤ أعلاه.

(٥) لم أجد هذا الحديث في المصادر التي بين يديّ.

(٦) القصص ٥٦.

(٧) الجاثية ٢٣.

(٨) الشورى ٤٦.

(٩) صحيح ابن حبّان، ٧١٧٩.

اللهُ، وما شاء فَعَل". (١) وهذا شيءٌ كان مشهوراً في الجاهليّة، وجاء الإسلامُ بتقريره. أمّا شهرته في الجاهليّة، فحسبك بلبيد بن ربيعة حيث يقول: / ١١٦ب

إنّ تَقوى ربِّنا خيرُ نَفَلْ وبإذنِ اللهِ رَيثي وعَجَلْ

أَحمَدُ اللهَ فلا نِدَّ لهُ بيديه الخيرُ ما شاء فَعَلْ

مَن هداه سُبُلَ الخيرِ اهتَدى ناعمَ البالِ، ومَن شاء أَضَلْ(٢)

ولولا اشتهار ذلك فيهم، لما صار إلى لبيدٍ، ولأُنكِر عليه. وأمّا تقرير الإسلام، فهذه نصوص الكتاب والسنّة على ما تأتي إن شاء اللهُ تعالى.

قوله، "قال: ﴿**اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ**﴾،(٣) ﴿**اسْتَجِيبُوا لِرَبِّكُم**﴾،(٤) ﴿**أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ**﴾،(٥) ﴿**هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ**﴾،(٦) ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾؛(٧) فكيف يَفعل ذلك، ثمّ يُعميهم عن القبول! وقال تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ**﴾،(٨) وينهى عمّا أَمَر به الشيطانُ." **قلنا**: هذا سؤالٌ واحدٌ؛ وقد تَكرَّر جوابُه.(٩)

قوله، "قال في الشيطان: ﴿**يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ**﴾؛(١٠) فمَن أجاب الشيطانَ، كان مِن حزبه. ولو كان كما قاله الجاهلون، لكان إبليسُ أصوَبَ من الأنبياء؛ إذ دَعَى إلى إرادة الله وقضائه، ودَعَى الأنبياءُ إلى خلاف ذلك، وإلى ما عَلِموا أنّ الله قد حال بينهم وبينه". **قلنا**: هيهات! فإنّ هذه شُبهةٌ مبنيّةٌ على أصلٍ فاسدٍ؛ وهو أنّ إرادة المأمور شرطٌ في كون الأمر أمراً، وأنّ الطاعة موافَقةُ الإرادةِ؛ وقد أبطَلنا ذلك.(١١) وإنما

(١) مسلم ٢٦٦٤؛ ابن ماجه ٧٩؛ ٤١٦٨.
(٢) من الرمَل. ديوان لبيد، ١٧٤.
(٣) الأنفال ٢٤.
(٤) الشورى ٤٧.
(٥) الأحقاف ٣١.
(٦) الأنعام ١٥٣.
(٧) الإسراء ١٥.
(٨) النحل ٩٠.
(٩) راجع مثلاً: صفحة ٢١٤ أعلاه.
(١٠) فاطر ٦.
(١١) راجع: صفحة ١٦٩ أعلاه.

الطاعة موافَقةُ الأمرِ. فالأنبياء دَعوا إلى موافَقة أمرِ الله؛ فهو طاعةٌ، وإن كان خِلاف مرادِه وتقديره. وإبليس دَعَا إلى خلاف أمر الله؛ فهو معصيةٌ، وإن كان وَفقَ مراده وتقديره. وقد قَرَّرنا أنّ الله سبحانه يَستحقّ في خلقه تَصرُّفين، تكليفيّاً وكونيّاً. فهو بالأوّل مُكَلِّفٌ، وبالثاني متَصرِّفٌ. وقد بَيّنّا بذلك أنّه لا تَنافي بين دعائه إلى شيءٍ وحيلولتِه دونه.[1]

قوله، "وقال القومُ فيمن أَسخَطَ اللهَ: "إنّ الله حَمَلَه على إسخاطه"؛ وكيف يَسخط إذا عَملوا بقضائه عليهم وإرادته؟ والله يقول: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾[2]؛ وهولاء الجُهّال يقولون: "إنّ الله قَدّمه لهم، وما أضَلَّهم سواه"! **قلنا**: الله حمَلهم على إسخاطه بقضائه وقدره بمقتضَى تَصرُّفه الكونيّ. ويَسخَطه منهم بمقتضَى تَصرُّفه التكليفيّ. وقد بَيّنّا أن لا تَنافي بينهما. وهذه من سنّة إبليس؛ قال: "ربِّ لِم أغويتني؟ وإنما فَعَلتُ ما أَردتَ". فكان جوابه ما سبق، من أني لا أُسأَل.[3] ثمّ قد ثَبَت في القرآن أنّ إبليس قال: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي﴾.[4] فأَثبَتَ أنّ الله أغواه، أي أضلَّه. وأقرَّه اللهُ على ذلك. ومع ذلك، سَخِطَ فعلَه، لمخالَفة أمرِه. فجوابه[5] عن إبليس هو جوابنا عن سائر العصاة.

وأمّا قوله، ﴿بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾؛[2] فالمراد "كَسَبَتْ، بتقدير الله سبحانه". فالله قَدَّمه، بمعنى "خَلَقَه وقَدَّره". والعبد قَدَّمه، بمعنى "كَسَبَه واجتَرَحه". وما أضَلَّهم سواه، لقوله، ﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ﴾.[6]

قوله، ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ﴾، إلى قوله، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ﴾.[7] فلو كان الأمر كما زعموا، لكان الدعاء والأمر لا تأثير له؛ لأنّ الأمر مفروغٌ منه. **قلتُ**: أمّا تزيين الشركاء، فمعارَضٌ بقوله، ﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا / لِكُلِّ أُمَّةٍ 117أ

(١) راجع: صفحة ٢١٤ أعلاه.

(٢) الحج ١٠.

(٣) راجع: صفحة ٩٥ أعلاه.

(٤) الحجر ٣٩.

(٥) الأصل: جوابهم.

(٦) الجاثية ٢٣.

(٧) الأنعام ١٣٧.

عَمَلَهُمْ﴾.(١) والجمع بينهما بأنّ الله سبحانه زيّن للشركاء ذلك التزيين، فزيّنوه للكفّار(٢). فكان تزيين اللهِ لهم عملَهم بواسطة تزيين شركائهم لهم.

أمّا قوله، ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ﴾،(٣) فحجّةٌ عظيمةٌ لنا؛ لأنّه أخبر أنّ أفعالهم دائرةٌ مع مشيئته وجوداً وعدماً؛ وذلك دليلُ استقلاله بالتَصرُّف. وبدليل قوله، ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾؛(٤) أي مشيئتكم تابعةٌ لمشيئة الله، إن شاء شئتُم، وإلاّ فلا. ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا﴾؛(٥) ونحو ذلك.

فأمّا قوله، "يلزم أن لا تأثير للدعاء والأمر"؛ هذا فاسد الاعتبار؛ لأنّه مقابَلة نصٌ الشرع القاطع بعقلٍ سخيفٍ ضعيفٍ. ثمّ نقول: لا تأثير للأمر ظاهراً، بالنسبة إلى التَصرُّف التكليفيّ، أو باطناً، بالنسبة إلى التَصرُّف الكونيّ؟ الأوّل ممنوعٌ؛ لأنّ بمخالَفة التكليف تَقُوم الحجّةُ ظاهراً، وبربَطِهم على حُكمِ المقدور تَظهَر القدرةُ باطناً وظاهراً. وبهذا يَظهَر الإعجازُ الإلهيّ، حيث جمَع اللهُ سبحانه بين إقامة رَسم القدرة ونشرِ علم العدلِ باعتبار الباطن والظاهر. وأمّا أنّ الأمر مفروغٌ منه، فممّا لا شكّ فيه، ولا مرية تعتريه؛ وهو مقطوعٌ به في دين الإسلام.

قوله، ﴿ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ﴾، إلى قوله، ﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾؛(٦) والسعيد ذلك اليوم هو المتمسِّكُ بأمرِ اللهِ، والشقيّ هو المضيِّع". **قلنا**: هكذا نقول. لكنّ هذا إطلاقٌ لا نرتضيه؛ بل السعيد هو المتمسِّك بأمرِ الله بنعمة الله، والشقيّ هو المضيِّع لأمرِ الله بتقدير الله.

قوله، "هؤلاء قومٌ يُعوِّلون على القدر في أمرِ دينهم، ولا يُعوِّلون عليه في أمرِ دنياهم. فلو قيل لأحدهم: "لا تَستوثِق من أمورِك، ولا تُغلِق حانوتَك، واتَّكِل على القضاء والقدَر"، لم يَقبَل ذلك". **قلتُ**: هذا ضربٌ مِن الخروج عن حقيقة الكلام في المسألة.

(١) الأنعام ١٠٨.

(٢) الأصل: الكفار.

(٣) الأنعام ١٣٧.

(٤) الإنسان ٣٠؛ التكوير ٢٩.

(٥) البقرة ٢٥٣.

(٦) هود ١٠٣-١٠٥.

والجواب عنه أنّ أدلّة مذهبنا في القدر تَقتضي محضَ التفويضِ والتسليمِ في أمور الدنيا والدين. لكنّ الشرع وَرَدَ بالحزم والاحتياط فيهما، وتعاطي الأسباب لهما؛ كقوله، "اعمَلوا على مواقع القدر"؛[1] "اعملوا فكلٌّ ميَسَّرٌ لما خُلق له"؛[2] "اعلم أنّ ما أصابك لم يكن ليُخطئك، وما أخطاك لم يكن ليُصيبك"؛[3] وقوله في الناقة، "اعقِلها وتَوكَّل"؛[4] وظاهَرَ النبيُّ عليه السلام يومَ أُحُدٍ بين درعين؛[5] ونحوه كثيرٌ. وذلك كلّه إمّا تنبيهٌ مِن الشارعِ على أنّ حظّ العبدِ مِن هذا الباب إنما هو الاكتساب؛ أو على أنّ الأسباب والأكساب[6] لا تُلغَى في نظرِ الشرعِ في هذا الباب ولا غيره؛ أو لأنّه عَلِم أنّ الإنسان خُلِق مِن ضَعفٍ، فلا تَثبُت نفسُه للتسليم المحض، لخفاء سرِّ القدرِ الذي لا يدركه إلاّ أولوا الألباب، وظهورِ أمرِ الوسائل والأسباب. فأَمَرَ بالحزم والاحتياط، ليكونوا مِن أمرِهم على طمأنينةٍ بالنسبة إلى قواهم؛ وقدر الله من وراء ذلك. ولهذا نَرى كثيراً من الناس يَسلَم مِن حيث فَرَّط، وكثيراً منهم يَهلك من حيث احتاط؛ حتى قال الشاعر:

قد يَهلك الإنسانُ مِن بابِ أمنِه ... ويَنجو بإذنِ اللهِ مِن حيث يَحذَرُ[7]

وقال آخر:

إذا كـان غيـرُ اللـه للمـرء عُدّةً ... أَتَتـه الرزايـا مـن وجوه الفَوائدِ

فقد جرَّت الحَنْفاءُ حَتْفَ حُذَيفةٍ ... وكـان يَراهـا عُـدَّةً للشَدائد[8] / ١١٧ب

والحَنفاء فرسُ حُذَيفة بن بدرٍ، كان يُعدُّها للمضائق، ينجو عليها. فلمّا هَرَب مِن قيس ابن زهيرٍ، ونَزَل على جَفْرِ الهَباءة، اقتَصّ بنو عبسٍ أَثَرَ الحَنفاء، حتى وَقعوا عليه، فقتلوه. وقال الله سبحانه: ﴿وَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾، الآية.[9] وقال البحتريّ:

---

(١) مسند أحمد، ٤، ١٨٦.

(٢) البخاري ٤٩٤٩؛ مسلم ٢٦٤٧؛ الترمذي ٢١٣٦.

(٣) أبو داود ٤٦٩٩؛ ٤٧٠٠؛ ابن ماجه ٧٧.

(٤) الترمذي ٢٥١٧.

(٥) الترمذي ١٦٩٢.

(٦) الأصل: الاكتساب.

(٧) من الطويل. والبيت لأبي العتاهية (ديوانه، ١٥٤؛ بلفظ، "من وجه أمنِه").

(٨) من الطويل. والبيتان لأبي فراس الحمداني (ديوانه، ١٠١).

(٩) البقرة ٢١٦.

وربما كان مكروهُ الأمورِ إلى محبوبها سبباً ما مثله سببُ(١)

وقد كان موسى عليه السلام مِن أُولي العزمِ مِن الأنبياء. ولـمَّا قال الله: ﴿خُذْهَا وَلَا تَخَفْ﴾،(٢) لَفَّ كُمَّ مِدرَعَتِه على يده ليَتناولها بها؛ فقال له المَلَكُ: "أرأيتَ لو أَذِن اللهُ لِمَا تحذَر؛ أكانت كُمُّك تنفعك؟" فقال: "لا؛ ولكني ضعيفٌ، ومِن ضَعفٍ خُلِقتُ".

فلهذا السرِّ، شُرِع الاحتياطُ والحزمُ وتعاطي الأسباب؛ إذ ليس كلّ أحدٍ يَصبر قلبُه للتفويض؛ وإنما يوجَد ذلك نادراً. كإبراهيم حين أُلقِي في النار، فعَرَض له جبريلُ في الهواء؛ فقال له: "ألك حاجةٌ؟" فقال: "أمّا إليك، فلا".(٣) فلا جرم اتَّخَذه اللهُ خليلاً.

ثمّ الناس بعد إبراهيم على طبقاتٍ في التفويض والتوكُّل. فالذي يمنحه اللهُ عقلاً يَعكسُ ما عليه الأكثرون؛ فيُفوِّض في أمور الدنيا غايةَ التفويضِ، حتى لا يَهتَمّ لها أصلاً، اعتماداً على أنّ ما قُدِّر منها واصلٌ؛ ويحتاط ويَدأب في أمور الآخرة غايةَ الاحتياطِ والدأبِ، لا لاعتقاده أنّ احتياطه يزيده عمّا في عِلم الله، ولا أنّ تفريطه يُنقِصه عنه – إذ قد وُجِد مَن عاش مؤمناً مجتهداً إلى آخرِ نفَسٍ، ثمّ مات كافراً، كبرصيصا العابد(٤)، ومن عاش كافراً إلى آخرِ نفَسٍ، ثمّ آمَنَ، كاليهوديّ الذي عادَه رسولُ الله ﷺ،(٥) والأعرابيّ الذي وَقَصَته ناقتُه عقيب إسلامه، فقال النبيّ عليه السلام: "هذا مِمَّن عَمِل قليلاً وأُجِرَ كثيراً"(٦) – بل لإزالة اللائمة عن النفس؛ كما حُكِي عن عامر بن عبد قيسٍ أنّه قال: "لأُجهِدَنّ نفسي؛ فإن سَلِمَت، فذاك؛ وإلاّ، فلا ألومنّها على تقصيرٍ"، أو كلاماً هذا معناه. وكما قال الشاعر:

لأطلبنّ العُلى جَهدي طِلابَ فتىً يَدوسُ بالعزم هامَ السبعةِ الشُهُبِ
فإن أَنَلْ، فبسَعيي ما أتَيتُ به بِدْعاً، وإلاّ فقد أعذَرتُ في الطَلَبِ(٧)

(١) من البسيط. ديوان البحتري، ١، ١٧١.

(٢) طه ٢١.

(٣) الطبري، التفسير، ١٧، ٣٣-٣٤؛ البيهقي، شعب الإيمان، ١٠٧٧.

(٤) الأصل: لعابد.

(٥) البخاري ١٣٥٦؛ أبو داود ٣٠٩٥.

(٦) مسند أحمد، ٤، ٣٥٩.

(٧) من البسيط. والبيتان لابن مقرّب العيوني (ديوانه، ٧٧).

غير أنّ هذا الشاعر غَلا في قوله، "بسعيي"، إلاّ أن يريد السببيّةَ. وأوفَق مِن هذا لما نحن فيه قولُ الآخَر،

سأَطْرِحُ التعلُّلَ والتَواني
ولا أُصغِي إلى عَـذْلٍ لَحاني
وأُطلِقُ في طِلابَتِها عناني
فإن أدركتُها فهي الأماني
وإن فاتَت فذاك عذيرُ حالي[١]

قوله، "ومِمَّا يحتجّون به أنّ الله قَبَض قبضةً، فقال: "هذه في الجنّة، ولا أبالي"، وقَبَض أخرى، وقال: "هذه في النار، ولا أبالي"؛ كأنهم يَرون أنّ ربهم يَصنَع ذلك كالمصارع بينهم المحارِب، يتعالى اللهُ عمّا يَصِفونه". **قلتُ**: هذا الحديث، إنّ صَحَّ، فهو حجّةٌ في الباب. وإن لم يَصحّ، فقد صَحّ غيره بمعناه مِن غير وجهٍ، كما سيأتي، إن شاء الله.[٢] ووجه الحجّة منه أنّه إذا سبق عِلمُه بإيمان زيدٍ وكفرِ عمرٍو، صار خلافُ ما عَلِمَه فيهما محالاً، / غيرَ مقدورٍ، كما سبق تقريره،[٣] وما عَلِمه فيهم واجباً منهم بتقديره ومُقتضَى علمه السابق. ١١١٨أ

قوله، "وإن كان الحديث حقّاً، فقد عَلِم اللهُ أهلَ الجنّة وأهلَ النارِ قبلَ القبضتين وقبلَ أن خَلَقَهم. فإنما[٤] قَبَضَ أثرَ أهلِ الجنّةِ الذين في عِلمه أنهم يَعملون بما عَلِموا مُمكَّنين غير مجبَرين؟" **قلنا**: إذا سَلَّمتَ أنه عَلِم أهلَ الجنّة والنار في الأزل، رَجَع النزاعُ معك إلى أنّ خلاف معلومه مقدورٌ، أو غير مقدورٍ؟ وقد سبق الدليلُ على أنّه غير مقدورٍ؛ فصار مكلَّفاً لهم بالمحال؛ وما صَدَر منهم واجبُ الوقوع لغيره؛ فيَلزَم ما ذكرنا.

أمّا **قولك**، "أثر[٥] مَن كان في علمِه مطيعاً ممَكَّناً غير مجبَرٍ". **قلنا**: لم لا يجوز أن

---

(١) من الوافر. ولم أجد قائله.

(٢) راجع مثلاً: صفحة ٣٣٥ أدناه.

(٣) راجع: صفحة ١١٩؛ ٢٢٣–٢٢٤ أعلاه.

(٤) الأصل: فلما.

(٥) الأصل: آثر.

يكون عَلِمَ استواءَ حالتهم في الاختيار وعدمه، فرجّحَ خلقَ الأفعالِ فيهم، لما سبق تقريره؟[(١)] واحتمال هذا ممّا لا يمكن القطعُ بنفيه. وحينئذٍ، لا يمكنك القطعُ بصحّة ما ذكَرتَ، وأنت في مقام الاستدلال. ونعود إلى ما مرَّ من النزاع.

قوله، "وكان يجب على ما رَوَوه أن تكون أعمال الناس هباءً منثوراً من حيث قد فُرِغ مِن الأمر". **قلنا:** قد مَرَّ الجوابُ عن هذا؛ وهو أنها معتبَرةٌ مِن حيث تَصرُّف الله التكليفيّ، لقيام حجّتِه على خلقِه بالعدل ظاهراً؛ وهي هباءٌ منثورٌ بالنسبة إلى تَصرُّفه الكونيّ الاستقلاليّ تحقيقاً لقدرته باطناً.

ويُروَى في الآثار أنّه سبحانه أَوحَى إلى داوود: "يا داوود؛ خَفني كما يُخاف الأسدُ". قال بعض العلماء: "معناه أنّ الله سبحانه، لاستقلاله بالتَصرُّف في خلقِه، لا يُبالي بما فَعَل فيهم من خيرٍ أو شرٍّ؛ كالأسد لا يُؤثِّر في سبعيَّته افتراسُ مَن افترَسه، كائناً ما كان، عالماً أو جاهلاً، شريفاً أو وَضيعاً. مع أنّه سبحانه لا يأخُذ أحداً إلاّ بحجّةٍ، لكنّه يُقيم تلك الحجّةَ ظاهراً بقدرته الغالبة باطناً؛ لأنّه غالبٌ على أمرِه، بالِغٌ ما أَراد مِن خلقِه.

ثمّ يُقال لهم: لا يخلو إمّا أن يكون اللهُ قادراً على إضلال الكافر، أو لا يكون. فإن لم يكن قادراً على ذلك، لَزم عجزُه عمّا قدر عليه المجرمون ونحوهم. فإنّ الكفّار يقولون يوم القيامة: ﴿وَمَا أَضَلَّنَا إِلاَّ الْمُجْرِمُونَ﴾،[(٢)] ﴿فَأَضَلُّونَا السَّبِيلاْ﴾؛[(٣)] يعني سادتهم وكبراءهم. وفي هذا مِن القُبحِ والجرأةِ على الله، والاستخفافِ بقدرته، ما لا يَخفى على عاقلٍ. وإن كان قادراً عليه، فهو مقدورٌ له؛ وقد صَرَّح بأنّه خالقُ كلِّ مقدورٍ. فأمّا قولهم، "ما أَضَلَّنا إلاّ المجرمون"، فقد سبق جوابه.[(٤)]

قوله، "وكيف يَصِحّ ذلك مع قوله، ﴿تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ الأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا * أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا﴾؛[(٥)] وهو الذي حملهم عليه!" **قلنا:** يَصحّ ذلك

---

(١) راجع: صفحة ٢٣٥-٢٣٦ أعلاه.

(٢) الشعراء ٩٩.

(٣) الأحزاب ٦٧.

(٤) راجع: صفحة ٢٢٧-٢٢٨ أعلاه.

(٥) مريم ٩٠-٩١.

بالنظر إلى تَصرُّفه الكونيّ التامّ فيهم؛ ويُنكر عليهم ويُقيم الشناعات عليهم بالنظر إلى تَصرُّفه التكليفيّ. ثمّ كيف [يُنكرُ] عاقلٌ أنّه حَمَلَهم على ذلك بالقضاء والقدر، وهو يَبعَث إلى النصارى عيسى مِن غير(١) أن يحيي الموتى، ويُبرِىء الأكمهَ والأبرصَ، / ١١٨ب ويَنفخ في فُخّارِ جمادٍ، فيطير، ويمشي على الماء، ويزجر الريحَ العاصف فيَسكُن، ويَضرِب برجله الأرضَ فتتفجّر عيونها وتظهر كنوزها، وعلى أيّ قبرٍ مَرَّ ضَرَبَه بعصاه، فقام صاحبُه يخبره بخبره سالفاً أو آنفاً؛ ويقول لهم مع ذلك كلّه: "أَرسَلني أبي"، و"كنت عند أبي"، و "أمشي إلى أبي". وهل يَثبُت على هذا عقلٌ إلاّ بعصمة الله! ولولا أنّ الله أَرسَل محمّداً صلّى الله عليه؛ فكَشَفَ شبهةَ التثنية والتثليث، بما جاء به من التوحيد، لكان الناس كلّهم يَدعون لله ولداً أو شريكاً، سبحانه وتعالى عن ذلك.

والدليل على هذا أنّ العرب، مع حِكمتهم ووفور أحلامهم إلى زمنِ البعثة، لم يَزالوا يَتهافتون على التَنَصُّرِ. وكان ذلك مشهوراً في غسّان وتَنُوخ وفهرٍ وتَغلب؛ وأحكامهم موجودةٌ في الإسلام. ولـمَّا أراد عمر ضَربَ الجزيةِ على تغلب، أَنِفُوا منها، وأذعنوا للزكاة. وخِيفَ من شوكتهم؛ فأُخِذَت الزكاةُ منهم ضعفي ما يؤخذ من المسلمين. فقال عمر: "ما رَأيتُ أجهل من هؤلاء؛ رَضوا بالمعنى، ونازعوا في الاسم". ونحن لا نعني بأنّ الله حملهم عليه إلاّ هذا، وهو خالق الدواعي الباطنة بتحريك الأسباب الظاهرة.

قوله، "وما معنى قوله، ﴿**فَمَا لَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ**﴾،(٢) وقد مَنَعهم؟" **قلنا**: معناه ما سبق غيرَ مرّةٍ.(٣)

قوله، "وكيف يقول: ﴿**مَا كَانَ لأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ الأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُوا عَن رَّسُولِ اللَّهِ**﴾؟(٤) وكان يجب أن يقول: "ما كان لهم أن يَعملوا بما قَضَيتُ عليهم". **قلنا**: لأنّه محالٌ أن لا يَعملوا(٥) بما قَضَى عليهم، لوجوبه منهم. والحجّة لا تَقوم عليهم من حيث القضاء والقدر. إنما تَقوم عليهم من حيث التكليف. فعاتَبَهم من حيث تَقُوم

(١) كذا في الأصل.
(٢) الانشقاق ٢٠.
(٣) راجع مثلاً: صفحة ٢١٤ أعلاه.
(٤) التوبة ١٢٠.
(٥) الأصل: يعلموا.

الحجّة عليهم. وأمّا من حيث لا يَلزَمهم ظاهراً، لم يعاتِبهم؛ لأنّه سرٌّ انفرَد به، وتَصرُّفٌ كونيٌّ لا يُشارَك فيه.

قوله، "وكيف يقول: ﴿**فَلَوْلا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الأَرْضِ**﴾،(١) وهو الذي حال بينهم وبين الطاعة!" **قلنا**: سبق جوابُه غير مرّةٍ.(٢)

قوله، "وإذا كان الأمر مفروغاً منه، فكيف يقول: ﴿**لَيْسَ عَلَى الأَعْمَى حَرَجٌ وَلا عَلَى الأَعْرَجِ حَرَجٌ**﴾!(٣) وكيف ابتَلى العبادَ، فعاقَبَهم على فعلِهم!" **قلنا**: الأمر مفروغٌ منه مِن حيث التكوين، أو من حيث التكليف؟ الأوّل مُسَلَّمٌ؛ لكنّه لا يُنافي المعاتَبةَ والمعاقَبةَ على مخالَفة التكليف؛ لأنّا بيّنّا أنّ التكليف والتكوين أمران متفاضِلان متفاكّان مِن أحد الطرَفين، بالنسبة إلى كلّ واحدٍ مِن الله والعبد. فالله سبحانه يُكَوِّن ما لا يُكَلِّفه، كالجمادات والبهائم. والعبد يُكَلِّف ما لا يُكَوِّنه، كغُلامه. وأمّا بالنسبة إلى الله والعبد، فهما متفاكّان مِن الطرفين. فالله يُكَوِّن ما لا يُكَلِّف؛ والعبد يُكَلِّف ما لا يُكَوِّن. / وإذا كان التكوين والتكليف حقيقتين متفاكَّتين، فلا تَعَلُّق لإحداهما بالأخرى؛ والفراغ من إحداهما لا يَستلزِم الفراغَ مِن الأخرى. هذا أمرٌ معقولٌ عند ذوي العقول. [119أ]

بقِيَت شبهتُهم الفاسدة، "وإنّ ذلك جورٌ"؛ وقد سبق الجوابُ عنها بأنها قياسٌ فاسدٌ، للفرق بين أصله وفرعه، بما فيه كفايةٌ.(٤)

قوله، "وكيف يقول: ﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا**﴾!(٥) وكيف يقول: ﴿**قَدَّرَ فَهَدَى**﴾،(٦) ولم يقل: "فأَضَلّ"!" **قلنا**: كما سبق جوابه.(٧)

قوله، "وكيف يَصِحّ أنّه خَلَقهم للرحمة والعبادة، لقوله، ﴿**فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ**

(١) هود ١١٦.

(٢) راجع مثلاً: صفحة ٢١٤ أعلاه.

(٣) النور ٦١؛ الفتح ١٧.

(٤) راجع: صفحة ٢٠٩ أعلاه.

(٥) الإنسان ٣.

(٦) الأعلى ٣.

(٧) راجع: صفحة ٢١٧–٢٢١ أعلاه.

عَلَيْهَا ﴾،(١) وقوله، ﴿ فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾،(٢) وقوله، ﴿ إِلاَّ مَن رَّحِمَ ... وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾!(٣) فإذا خلقهم لذلك، فكيف يَصِحّ أنْ لا يجعل لهم سبيلاً، ويَقسرهم على السعادة والشقاء، على ما يَذكُرون!" قلتُ: هذا السؤال فيه تخبيطٌ وتخليطٌ. وذلك لأنّ المفسِّرين اختَلَفوا في قوله تعالى، ﴿ وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾.(٤) فروى عبدُ الرزّاق، عن مَعمَرٍ، عن قتادة، أنّ معناه "للرحمة خَلَقَهم". وروى ابن التيميّ، عن جعفرٍ، عن عِكرمة، عن ابن عباسٍ، قال: "ولا يزالون مختلفين، إلاّ أهل رحمته، فإنهم لا يختلِفون، ولذلك خَلَقَهم". وروى جعفر بن سليمان، عن عمرو بن عبيدٍ، عن الحَسَن، قال: "للاختلاف خَلَقَهم".(٥)

قلتُ: فانظر إلى هذا الخبطِ. عمرو بن عبيدٍ، رئيس المعتزلة، وأشدّهم في الاعتزال، يَروي عن الحسن الذي ادَّعوه منهم، ونَسَبوا إليه هذه الرسالة؛ يقول: "إنّه خَلَقَهم للاختلاف". وإذا كان للاختلاف خَلَقَهم، فالاختلاف ليس إلاّ كُفراً وإيماناً. فحينئذٍ، قد خَلَقَ الكافرَ للكفر، والمؤمنَ للإيمان. وهذا هو الذي نقوله، والذي يليق بعقلِ الحَسَن، وما اشتُهر مِن مذهبه في السنّة. واتَّضَح أنّ الرسالة موضوعةٌ عليه، منسوبةٌ إليه.

وقال بعضُ المفسِّرين: "ولذلك"، أي للرحمة والاختلاف، "خَلَقَهم جميعاً" بين القولين. وهو حَسَنٌ جيّدٌ مطابقٌ للواقع. غير أنّ الاختلاف واقعٌ بالنسبة إلى المجموع بين المجموع، والرحمة واقِعةٌ بالنسبة إلى المجموع لبعض المجموع؛ كما يقال: "خَلَقَ ذرّيّةَ آدم للجهاد"؛ وإنما هو بالرجال؛ وهم بعض مجموعِ الذرّيّة. أو يكون بالنسبة إلى الرحمة عامّاً مخصوصاً(٦).

وأمّا توجيه القولين الأوّلين، فمَن قال: "للرحمة خَلَقَهم"، قال: "لأنها أقرب

(١) الروم ٣٠.

(٢) الإسراء ٥١.

(٣) هود ١١٩.

(٤) هود ١١٨-١١٩.

(٥) الأخبار الثلاثة في: الصنعاني، التفسير، ١، ٣١٦.

(٦) الأصل: "عام مخصوص".

المذكورَين؛ فجُعِلت الإشارةُ إليها"؛ واعتبار القربِ موجودٌ في لغة العرب، كما في تَنازُعِ العامِلَين. وتَعارَضَ هذا بمذهب الكوفيّين في إعمال الأوّل. ومَن قال: "للاختلاف خَلَقَهم"، احتجَّ بوجهين. أحدهما أنّ اللفظ بتقديره يَكُون على عمومِه؛ لِما عُرِف مِن أنّ الاختلاف عامٌّ لجميع الناس؛ بخلاف الرحمة، لأنها لبعضهم قليلٍ منهم. الثاني أنّ اللفظ المُشار به، وهو قوله، "ولذلك"، مكتَنَفٌ بالخلاف قَبلَه وبَعدَه. أمّا قَبلَه، فقوله، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾.(١) / وأمّا بَعدَه، فقوله، ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾.(٢) وهذا خلافٌ في المآل، حيث كان فريقٌ في الجَنّة، وفريقٌ في السعير، لخلافهم في الحال؛ حيث كان فريقٌ مؤمِناً، وفريقٌ محكوماً(٣) عليه بالتكفير. وهذان الوجهان أقوى من مناسَبة اعتبارِ القرب، مع كونها معارَضةً بما ذَكَرَه. وأيضاً، فإنّه سبحانه في سياق تخفيفِ هَمِّ النبيّ عليه السلام اللاحِق له بسبب اختلاف الناس عليه، فبَيَّن له أنّه خَلَقَهم للاختلاف؛ فلا يَستطيع أن يجمَعهم على مقالةٍ واحدة، كما قال له، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ * وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾، الآية.(٤) وكقوله، ﴿وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ﴾، إلى قوله، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾.(٥)

١١٩ب

وقد شَهِدَت هذه الآيةُ بجهلِ المعتزلة وأتباعهم؛ لأنّ الله سبحانه أخبر بأنّ المانع مِن جمعِ الناسِ على الهُدى هو كونه لم يُرِد ذلك؛ وسَمَّى مَن أنكَر ذلك "جاهلاً". وهم يُنكِرونه، ويَقولون: "إنما المانع لاجتماعهم على الهُدى إرادةُ الضالّين منهم، وخَلْقُهم الضَلالَ في أنفسهم". ولو لم يكن على المعتزلة إلاّ هذه الحجّة، لكانت لهم قامِعةً، ولترّهاتهم قاطِعةً.

(١) هود ١١٨.

(٢) هود ١١٩.

(٣) الأصل: محكوم.

(٤) يونس ٩٩-١٠٠.

(٥) الأنعام ٣٥.

وإذا اتَّضَح أنّه للاختلاف، فقد جَعَل لهم السبيلَ إلى ما خَلَقَهم له. فأمّا قَسرُهم على السعادة والشقاء، فذاك مِن حيث القدرة والإرادة، لا مِن حيث الأمر والنهي.

وقد رَوى عبد الرزّاق، عن معمرٍ، عن قتادة، قال: "الجبّار جَبَرَ خَلقَه على ما شاء".(١) قلتُ: يُريد مِن الجهة التي ذكرناها.

فإن قيل: "هذا تصريحٌ بالجبر"، قلنا: هو من جهة التَصرُّفِ الكونيّ لازمٌ لأهل السنّة، لا يَنفَضُّون عنه، ولو استغاثوا بالجنّ والإنس ومَن سِوى الله! وأمّا مِن جهة التَصرُّف الأمريّ التكليفيّ، فهم أهل عدلٍ وقِسطٍ، يَقطَعون السارقَ، ويَرجمون الزاني، ويَقتُلون القاتلَ؛ وبالجملة يقيمون إليه بَعدُ بما يَحتاج إليه من المصالح. وقد بَيّنّا أنّه لا تَنافي بين التَصرُّفين، وأنّ الجَور غير لازمٍ، لقيام الفَرق بين الصورتين.

وأمّا قوله، ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾،(٢) فروى عبد الرزّاق، عن معمرٍ، عن الحَسَن، أنّه كان يقول: "فطرةُ الله الإسلامُ". وهو منافٍ لِما نَسبَه السائلُ إلى الحَسَن، مِن الاحتجاج بالفطرة. لأنّ مُراده "بالفطرة" أنّ الله تعالى فَطَرَ خلقَه على الهُدى، أي أَلهَمهم إيّاه، وجَعَله غريزةً لهم؛ ولكنّهم أضَلّوا أنفسَهم. وتفسير "الفطرة" بالإسلام يُنافي ذلك؛ لأنّ الناس ما دَخَلوه إلاّ بالسيف؛ فكيف يكون معلوماً بالضرورة والبديهة، مركوزاً(٣) في الجِبِلّة والغريزة؟ وقد سبق تقريرُ المعتزلة أنّ مِن شرائع الإسلام ما لا يُدرَك للعقلِ حُسنُه ولا قُبحُه، فيَحتاج إلى توقيف الشرعِ. وحينئذٍ، يكون اللهُ سبحانه قد أَمَرَ نبيَّه بإقامة الإسلام؛ فساعَدَه ومَن تابَعه التوفيقُ، فأقاموه، وباعَدَ غيرَهم الخذلانُ عنه، فأضاعوه وأناموه. فالأوّل بفضلِ الله، والثاني بقدر الله، سبحانه وتعالى عن أن يُنسَب إلى / الجور، أو يُضاف إليه الجَور بعد الكَوْر، وجلَّ أن يَتطرَّق إليه العجزُ، أو يَتردَّى عنه رداءُ العظمةِ والعزّ. ا١٢٠

قوله، "وكيف يَبتَلي إبليسَ بالسجود لآدم؛ فإذا عَصَى، يقول: ﴿اهْبِطْ مِنْهَا﴾،(٤)

---

(١) الصنعاني، التفسير، ٢، ٢٨٥.

(٢) الروم ٣٠.

(٣) الأصل: مركوزة.

(٤) الأعراف ١٣.

ويجعله شيطاناً رجيماً! وكيف يقول: ﴿فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا﴾![1] وكيف يُحَذِّر آدمَ عداوتَه، لتقوم عليه الحجّةُ، إن كان الأمرُ مفروغاً منه، كما يقولون!" **قلتُ**: قد سبق جوابُ مثلِ هذا.[2] وأمّا إبليس، فقد بيّنّا أنّ الله لعلّه علِم أنّه لو تركَه واختيارَه، لعَصَى. فرَجَّح جانبَ القسرِ الكونيّ الباطنِ إقامةً لرسمِ القدرة، وتنزُّهاً عن مشارِكٍ في الخلقِ. ويكون حاكماً فيه وفي غيره بعلمِه في نفس الأمرِ. وهو الذي خَلَقَ فيه داعي الكِبرِ والامتناعِ من السجود وسؤال النَّظِرَة إلى يوم يُبعَثون؛ بدليل قوله، ﴿رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي﴾.[3] ولا شكّ أنّ الأمر مفروغٌ منه في سرِّ القدرة، غير مفروغٍ منه في ظاهر الصورة.

قوله، "والله سبحانه لم يَخْفَ عليه بقضائه شيءٌ، ولم يَزدَدْ[4] علماً بالتجربة؛ بل هو عالمٌ بما كان وما لم يكن"، إلى آخرِ كلامِه. **قلنا**: هذا اعترافٌ بما نقول.

قوله، "والعلم ليس بدافعٍ لهم إلى معاصيه؛ لأنّ العلم غير العمل؛ فتباركَ اللهُ أحسن الخالقين". **قلنا**: لا نُسَلِّم أنّ العلم ليس بدافعٍ لهم إلى المعاصي. لِمَا بَيّنّا من أنّ العلم إذا تَعَلَّق بعدم الطاعة، صارت غيرَ مقدورةٍ، والتكليف بها محالاً، وصارت المعاصي منهم واجبةً لغيرها، كما سبق تقريرُه.[5] وليس ذلك إلّا بتقدير الله سبحانه؛ وبه احتجَّ آدمُ على موسى.

وأيضاً، لو تُرِكوا على اختيارهم في نفس الأمر، مع تَعَلُّقِ عِلمِ الله بصدور المعاصي منهم في الأزل، لكانوا عند وجودهم إمّا أن لا يجوز عُدُولهم إلى الطاعات؛ فتكون المعاصي منهم واجبةَ الوقوع، وهو المطلوب؛ أو يجوز؛ فيَلزَم انقلابُ العلمِ الأزليّ جهلاً لعدم مطابَقته للواقع.

فإن قيل: "يجوز عدولهم إلى الطاعات؛ والعلم الأزليّ لم يَتَعلَّق بعدم الجواز؛ إنما

(١) الأعراف ١٣.

(٢) راجع: صفحة ٢١٤ أعلاه.

(٣) الحجر ٣٩.

(٤) الأصل: يرد.

(٥) راجع: صفحة ١١٩ أعلاه.

تَعَلَّق بعدم الوقوع. وإنما يَتَحقَّق عدمُ مطابَقَةِ العلم في الواقع بتقدير وقوع الطاعات منهم؛ ولكنّها لم تقع"؛ قلنا: حاصل ما ذكرتم أنها لم تقع منهم، مع جواز أن تقع. وحينئذٍ، صارت الطاعاتُ منهم مِن المحالات العاديّة، والمعاصي مِن الواجبات العاديّة. ويحصُل المقصودُ؛ إذ لا فرق في حقيقة الوجوب والاستحالة بين أن يكون بالذات أو بالعادة. وإنما الفرق بينهما في أمرٍ خارجٍ عن حقيقة الوجوب والاستحالة؛ وهو أنّ المحال لذاته يَلزَم مِن فرضِ وقوعه محالٌ لذاته؛ والمحال عادةً لا يَلزَم مِن فرضِ وقوعه محالٌ لذاته. وهذا أمرٌ وراء حقيقة المحال. فحينئذٍ، تَعَلُّقُ عِلم اللهِ سبحانه بوجود المعاصي منهم استَلزَمَ أن تكون الطاعاتُ محالاً منهم في العادة؛ فتكون المعاصي واجبةً منهم في العادة. وليس ذلك إلاّ بانضمام تأثير القدرة إلى تَعَلُّقِ العلم؛ إذ العالم نفسه لا تأثير له في المعلومات. والله أعلم.

قوله، في قوله تعالى، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ﴾؛(١) ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ﴾،(٢) / "إنّ المرادَ بذلك إظهارُ قدرته على ما يريد، كقوله، ﴿إِن نَّشَأْ نَخْسِفْ بِهِمُ الْأَرْضَ﴾"،(٣) ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَمَسَخْنَاهُمْ﴾،(٤) ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَّذِيرًا﴾؛(٥) إنما دَلّ رسولَه بذلك على قدرته؛ وذلك غير الذي شاءه منهم". **قلتُ**: يريد بهذا أنّ قوله، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ﴾، ونحوه من آيات المشيئة في هذا الباب، إنما المراد به بيان أنّه قادرٌ على جمعِهم على الهُدى؛ لأنّه مَنَعَهم من الهُدى.

١٢٠ب

واعلم أنّ هذا تأويلٌ ساقطٌ. أمّا أوّلاً، فلأنّه عليه السلام وغيره من المؤمنين لم يكونوا في شكٍّ من قدرة الله على كلّ شيءٍ. وقد صَرَّح اللهُ سبحانه لهم بذلك بما هو صريحٌ في إفادته؛ فقال في غير موضعٍ من القرآن: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.(٦) فأيّ حاجةٍ كانت لهم إلى تعريفهم قدرتَه بألفاظٍ محتمَلةٍ؟ فإن قيل: "النصوصيّة على هذا المقدور

(١) يونس ٩٩.
(٢) الأنعام ٣٥.
(٣) سبأ ٩.
(٤) يس ٦٧.
(٥) الفرقان ٥١.
(٦) البقرة ٢٠؛ ١٠٩؛ ١٤٨؛ آل عمران ١٦٥؛ النحل ٧٧؛ وغيرها.

المعيَّن، وهو هداية الكفّار وجمعُهم على الهُدى؛ وذلك أقوى من استفادته من عموم ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾؛ قلنا: فكان يجب أن يَنُصَّ لهم بصريحٍ لا يحتمل غير ذلك. ونحن سنبيِّن أنّ اللفظ مجملٌ في معنييه، أو أنّه فيما نَدَّعيه أظهر. ثمّ إنّا قد بَيّنّا قَبلُ أنّ قوله، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾،(١) ﴿لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ﴾،(٢) ونحوه، في سياقٍ لا يحتمل ما ذكرتموه. إنما هو للتخفيف عن قلبِ النبيِّ عليه السلام، بأنّ الله تعالى قَدَّر الخلافَ، مِن كُفرٍ وإيمانٍ، وقَضى به. ثمّ نقول: إذا كان المرادُ بيانَ قدرته على هدايتهم، فهلاّ هداهم، لأنّ ذلك أصلح لهم، وأنتم توجِبون عليه رعايةَ الأصلحِ لخلقِه! وحينئذٍ، أحدُ الأمرين لازمٌ لكم مِن الآية: إمّا كونه مَنَعَهم الهُدى ومَنَحَهم الضلالَ، وهو يُبطِل أصلَكم في القدر؛ أو تَركُه رعايةَ الأصلحِ لهم، وهو يَنقُض رأيَكم في رعاية المصالح. وإن كان لكم مِن هذا الإشكال(٣) مَخلَصٌ، فانفُذوا، ولا تَنفُذون إلاّ بسلطانٍ.

أمّا مقتضَى قوله، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ﴾، في اللغة، فهو امتناعُ الإيمان لامتناعِ مشيئةِ الله له. فدلَّت هذه الآيةُ على أنّ مَن لا يشاء اللهُ إيمانَه لا يؤمِن. ودلَّت بمفهومِها ومنطوقِ قوله تعالى، ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾،(٤) على أنّ مَن شاء إيمانَه آمَنَ. وقد جمَع بين الأمرين في قوله، ﴿مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُّرْشِدًا﴾.(٥) وحينئذٍ، قد دار الضلالُ والهُدى مع مشيئته وجوداً وعدماً. فذاك إمّا أن يَقتضي أنها مع القدرةِ مؤثِّرةٌ في وجود الضلال، أو غير مؤثِّرةٍ، أو مؤثِّرةٌ مع قدرة الآدميّ وإرادته. والأوّل تسليمٌ لقولنا. والثاني يُبطِل استدلالَكم المتقدّم على أنّ العبد موجِدٌ لأفعاله، تَدُورُ بها مع قصدِه وإرادتِه وجوداً وعدماً؛ وهو ما زَعمتُموه ضروريّاً. والثالث يَقتضي وقوعَ المقدورِ بين قادرَين؛ وأنتم لا تقولون به.

---

(١) هود ١١٨.

(٢) يونس ٩٩.

(٣) الأصل: الاسكان؟

(٤) الأنعام ١٢٥.

(٥) الكهف ١٧.

قوله، "إنّ الله تعالى رَدَّ قولَ الكافرِ يوم القيامة، ﴿**لَوْ أَنَّ اللَّهَ هَدَانِي لَكُنتُ مِنَ الْمُتَّقِينَ**﴾، / بقوله، ﴿**بَلَى قَدْ جَاءَتْكَ آيَاتِي فَكَذَّبْتَ بِهَا**﴾، الآية.[1] فلو قام عذرُه بأنّ الله لم يهده، لم يُكَذِّبه". **قلنا**: التكذيب وَقَعَ لدعواه أنّ الله لم يَهده؛ ولا شكّ أنّه كَذِبٌ باعتبار أحدِ معنيَي "الهُدى" اللذَين قرّرناهما قبلُ، وهو الإرشاد إلى طريق الحقّ. فإنّ الله أرشَده إلى ذلك بالرسل والكتب وإظهار المعجزات؛ فوَقَعَ تكذيبُه بهذا الاعتبار. وإنما وَقَعَ منه التقصيرُ مستنِداً إلى القضاء والتقدير من العزيز القدير. أمّا "الهُدى" بالمعنى الآخَر الذي يَصحَب الإنسانَ فيه خفيرُ التوفيق، فلم يحصل له، ولا هو واجبٌ على الله. فحاصله أنّ الكافر نَفَى الهُدى نفياً مجمَلاً؛ فخَرَج التكذيبُ له على أحد المجملَين. ولعلّه الذي أراده الكافرُ؛ لأنّه لم يَرَ الرسلَ والكتبَ تَهدي. وأمّا المجمل الآخَر، فلم يكن يَعترِف به.

قوله، "ولَـمَّا قالوا: ﴿**لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُم**﴾،[2] أكذبَهم اللهُ، فقال: ﴿**كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا**﴾؛[3] فنعوذ بالله ممَّن أَلحَقَ الكذبَ بالله". **قلتُ**: الوارد في القرآن من هذا الباب فيما أستحضر ثلاثُ آياتٍ: في الأنعام، ﴿**سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا**﴾؛[4] وفي النحل، ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ**﴾؛[5] وفي الزخرف، ﴿**وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُم مَّا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ**﴾.[6]

وليس تكذيبهم في هذه الآيات لكونهم أضافوا إشراكَهم إلى مشيئة الله، أو امتناعَهم[7] إلى امتناع مشيئة الله ضدّه، وهو الإيمان والتوحيد؛ لأنّه لو كَذَّبهم لأجل ذلك، لاقتَضى

---

(١) الزمر ٥٧؛ ٥٩.

(٢) الزخرف ٢٠.

(٣) الأنعام ١٤٨. وفي الأصل: "من قبل حتى".

(٤) الأنعام ١٤٨.

(٥) النحل ٣٥.

(٦) الزخرف ٢٠.

(٧) الأصل: امتناعه.

أنْ لا تَعلُّق لمشيئته بضلال الضالّين. لكنّ ذلك يُناقض قولَه، ﴿مَن يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾؛(١) والتناقُض في القرآن محالٌ باتّفاقٍ. فثَبَت أنّ تكذيبهم لأجلِ أمرٍ وراء ذلك؛ وهو أنهم قالوا ذلك على جهةِ التَهكُّم، أو العَنَت، أو المدافَعَة. كأنهم قالوا: "أنت، يا محمّدٌ، تَزعُم أنّ ربَّك هو الذي يُضلّ مَن يشاء ويَهدي مَن يشاء؛ فإذن نحن بمشيئته أشركنا؛ ولو شاء لَما أشركنا. وإذا كان إشراكُنا بمشيئته وإرادته، فأنت في دعائنا إلى غيره متكَلِّفٌ؛ لأنّ الله يَرضَى منّا بما يوافق إرادتَه." فدَخَلَت عليهم شبهةُ القدريّة في أنّ الطاعة موافَقة الإرادة؛ فأكذَبهم اللهُ سبحانه في إخراجهم هذا الكلام في صورة التفويض والتسليم واعتقاد نفوذ مشيئة الله وإرادته فيهم. وإنّما هم مجادِلون معانِدون، يُلزمونك على مقتضَى إخبارك ما يَظُنُّون به إفحامَك. وهذا كما في قوله تعالى، ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنُطْعِمُ مَن لَّوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ﴾؛(٢) معناه أنهم لَمَّا أُمروا بالصدقة، قالوا للمؤمنين: "أنتم تَزعُمون أنّ الله هو الرزّاق، / وأنّ مَن شاء اللهُ أطعَمَه؛ ومَن لا، فلا. فأيّ حاجةٍ إلى أمرنا بالإنفاق"، إلزاماً لهم على ما يَعتَقدون. فلا شكّ أنّ الله لو شاء، ما أشركوا. ولكن أكذَبهم في زعمهم التفويضَ إليه، كما أكذَبهم حين قالوا: "إنّك رسول اللهِ". ولم يَكذُبهم في هذا القول؛ لأنّه حقٌّ؛ وإنّما أكذبهم في أنهم يَعتقدون صحّةَ ذلك القول؛ فهم يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم. وباعتبار تَصرُّفه التكليفيّ، ومخالَفتهم خطابَه الأمريّ، فإنّه أمَرَهم بالتوحيد، فخالَفوه وأشركوا. قال بعض المفسِّرين: "وقد يُذَمُّ الإنسانُ على العنت والعناد، وإن كان حقّاً؛ كقولهم، "أنزِلْ علينا كتاباً"،(٣) و "فَجِّر لنا ينبوعاً"،(٤) ونحوه ممّا حُكِي عنهم في سورة بني إسرائيل وغيرها، ذمَّهم اللهُ عليه، لا لكونه سؤالاً معجزاً(٥) على جهة الاسترشاد، بل لكونه سؤالَ تعجيزٍ وعنادٍ. ولَمَّا قالت الخوارجُ لعليٍّ: "لا حُكم إلاّ لله"، قال: "كلمة حقٍّ

١٢١ب

(١) الأنعام ٣٩.

(٢) يس ٤٧.

(٣) من الإسراء ٩٣.

(٤) من الإسراء ٩٠.

(٥) الأصل: سؤال معجز.

أُريد بها باطلٌ".

قوله، "وجعلوا القضاء والقدر معذرةً. وكيف يَصِحّ ذلك، مع قوله، ﴿**وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ**﴾!(١)" **قلتُ**: إن أراد أنّ أهل السنّة يجعلون القدرَ عذراً في استباحة مُواقَعة المحظورات، أو إسقاط الحدود الشرعيّة عن فاعلِها، وتأثيمهم إيّاه، فهذا محالٌ عليهم. بل العاصي هو نفسه يُقدِم عليها، وهو يُلزِم نفسَه، وبعلمه(٢) فعَلها، يظلم نفسه، ويَستغفِر ربَّه. وإن أراد أنهم يجعلونه عذراً في دفعِ لائمة المخلوقين وتوبيخهم عنهم، بمعنى أنّ ذلك واجب الوقوع منهم بالتقدير الأزليّ، وأنّ القوّة البشريّة لا تستطيع الخروجَ عن مقدور القدرة الإلهيّة، فهو حقٌّ. وبذلك احتجَّ آدمُ على موسى، فصَوَّب النبيّ عليه السلام احتجاجَه؛ ولم يَكُن لموسى ولا لغيره تقريعُ عاصٍ وتوبيخُه ما لم يكن ذلك حدّاً مشروعاً. ولهذا جَعَلَ النبيّ ﷺ موسى محجوجاً.(٣)

فإنّ الله سبحانه عَدلٌ لا يَظلِم أحداً. فإذا رَتَّب على جناية العاصي حدّاً، عاجلاً أو آجلاً، كان ذلك مسقِطاً لحُكمِ المعصية بالنسبة إلى الآدميّين، حتى يَعود العاصي بعد معصيته كحاله قبلَها. والجميع عِبادُ الله؛ فليس لأحدٍ منهم أن يؤذِي أحداً بتوبيخٍ ولا تقريعٍ. ولهذا، لَمَّا رُجِمَت الغامديّةُ، سَبَّها خالدٌ، فنهاه النبيّ عليه السلام.(٤) ولَمَّا جيء بشارب خمرٍ ليُجلَد، فلَعَنَه بعضُهم، فنهاه النبيّ عليه السلام، وقال: "إذا زَنَت أَمَةُ أحدِكم، فليَجلِدها ولا يُثَرِّب"،(٥) أي لا يَلومها ويوبِّخها. وهذا جَرَى على قاعدة العدل، والفرق بين تَصرُّف اللهِ التكليفيّ، وتَصرُّفه الكونيّ. فباعتبار(٦) الأوّلِ، رَتَّب الحدودَ على المعاصي، وباعتبار الثاني، مَنَعَ من توبيخ العاصي، جمعاً بين عدلِ الله وقدرته ونفوذ مشيئته وإرادته.

---

(١) الزخرف ٧٦.

(٢) غير واضحةٍ في الأصل: وبعد؟

(٣) البخاري ٣٤٠٩؛ ٤٧٣٦؛ مسلم ٢٦٥٢.

(٤) مسلم ١٦٩٥؛ أبو داود ٤٤٤٢.

(٥) البخاري ٢٢٣٤؛ مسلم ١٧٠٣.

(٦) الأصل: فاعتبار.

وأمّا قوله، ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ﴾"،(١) ونظائرها، فأمْرها واضحٌ، باعتبار تَصرُّف الله في خلقِه، كوناً باطناً، وتكليفاً ظاهراً.

قوله، وكيف يَصحّ أن يقال: ﴿وَمَا أَصَابَكَ / مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾،(٢) أي العقوبة التي أصابتك إنما هي مِن قِبلِ نفسِك بعملِك. ولو شاء اللهُ أخْذَهم بالعقوبة من غير معصيةٍ، لقَدِر على ذلك؛ لكنّه رؤوفٌ رحيمٌ"؛ إلى آخرِ كلامه في هذا المعنى. **قلتُ**: قد سبق نحوُ هذا البحث، أو هو بعينه.(٣) وقَبل هذه الآية، ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾،(٤) يعني الحسنات والسيّئات. وقال الله تعالى: ﴿وَبَلَوْنَاهُم بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ﴾،(٥) ﴿وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾.(٦) وإن كان في الاستدلال ببعض هذا نظرٌ، لكن، بالجملةِ، الحَسنة والسيّئة مِن عندِ الله، أي بخلقه وتقديره.

وأمّا **قوله**، ﴿فَمِن نَّفْسِكَ﴾، فمعناه "سَبَب السيّئة من نفسك"؛ وهو الكسب الصادر على وِفقِ قصدِك بتقدير الله ومشيئته. لكنّ تَصرُّف التكليفِ مقصورٌ على مراعاة الاكتساب. وتقدير الله لها، مضافاً إلى تَصرُّف التكوين، فليس من هذا الباب.

قوله، "لو شاء الله، عاقبهم من غير معصيةٍ". **قلنا**: نعم. ولو فَعَل، لكان عادلاً في ذلك حقيقةً معقولةً. لا نقول ذلك بَغتةً، ولا جموداً على التفويض التقليديّ؛ بل هو معقولٌ واقعٌ. أمّا أنّه معقولٌ، فلما قرَّرنا قبلُ مِن أنّه خَلَقَ النفوسَ، وعَلِم ما يَصدُر منها من خيرٍ وشرٍّ.(٧) فلو عاقب بعضَها بدون صدورِ ذنبٍ منها، وقلنا بتحسين العقل وتقبيحه، كما تقولون لأمكننا(٨)، بقول الله تعالى، ﴿وَلَا يَظْلِمُ ... أَحَدًا﴾؛(٩) وعقابه لهذا بدون ذنبٍ ظلمٌ؛ وهو منزَّهٌ عنه. فدَلَّ على أنّه عَلِم مِن جِبِلَّته وطبيعةِ نفسه

١٢٢ا

---

(١) الزخرف ٧٦.
(٢) النساء ٧٩.
(٣) راجع: صفحة ٢٣٠ أعلاه.
(٤) النساء ٧٨.
(٥) الأعراف ١٦٨.
(٦) الأنبياء ٣٥.
(٧) راجع: صفحة ٢٣٥ أعلاه.
(٨) الأصل: لامكنا.
(٩) الكهف ٤٩.

الشرَّ، فأهلَكَه، أو عاقَبَه، لدفعِ شرِّه. ونزَّلنا علمَه سبحانه المحقَّق منزِلةَ صدورِ المعصيةِ مِن ذلك الشرِّير بالفعل، كما اتّفَق العقلاءُ على قتلِ الحيّة، حتى الصغير الذي لا يؤذِي، لخُبثِ نفسِه وشرِّ طبيعتِه.

وقد قال ابن قتيبة في قوله تعالى، ﴿**وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِم مِّن سُلْطَانٍ إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يُؤْمِنُ بِالآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ**﴾، الآية:(١) "إنّ عِلم اللهِ على ضربين: خاصٌّ به لا يُظهِر عليه غيرَه؛ فهذا، لعدل الله، لا يُحتجّ به على خلقِه. والضرب الثاني مشترَكٌ بينه وبين خلقِه، وهو الذي تقوم به الحجّةُ الظاهرة عليهم. فقوله، ﴿**إِلاَّ لِنَعْلَمَ**﴾، يعني العلمَ المشترَك الذي تقوم به الحجّةُ عليهم. وإلاّ: فقد عَلِم اللهُ تعالى قبلَ خلقِهم مَن يؤمِن ممّن لا يؤمِن." هذا معنى كلامه.

وقد صرَّح الله سبحانه بنحو هذا فيما صَحَّت به عنه السنّةُ، حيث قال: "إنّ مِن عبادي مَن لا يُصلِحه إلاّ الفقر. ولو أغنيتُه، لأفسَدَه الغنى. وإنّ مِن عبادي مَن لا يُصلِحه إلاّ الغنى. ولو أفقرتُه، لأفسَدَه الفقرُ". وذكَر مثلَ ذلك في المرض والصحّة. ثمّ قال: "إني أُدبِّر عبادي بعلمي فيهم؛ إني عليمٌ خبيرٌ".(٢)

وأمّا أنّه واقعٌ، فلأنّ الله سبحانه أَذِنَ للخضر في قتلِ الغلامِ، لعلمه أنّه إن عاش، أرهَق أبويه طغياناً وكفراً. وقال النبيّ ﷺ: "إنّ الغلام طُبِع يوم طُبِع كافراً؛ ولو عاش، لأرهَق أبويه طغياناً وكفراً".(٣) ولمّا قالت له عائشة في صبيٍّ مات: "طوبى له! عصفورٌ مِن عصافير الجنّة"، غَضِب، وقال: "وما يدريك؟ إنّ الله خَلَقَ للجنّة والنار خلقاً وهم في أصلاب آبائهم." قالت: "أرأيتَ مَن لم يَبلُغ الحُلُمَ؟" / قال: "الله أعلم بما كانوا عاملين".(٤) وهذا حُكمٌ فيهم بالعلم. وقد ورد أنّه بالآخرة تُؤجَّج(٥) لهم نارٌ يُمتحَنون بها.

١٢٢ب

(١) سبأ ٢١.

(٢) البغوي، شرح السنّة، ١٢٤٩.

(٣) مسلم ٢٦٦١؛ أبو داود ٤٧٠٥.

(٤) مسلم ٢٦٦٢؛ النسائي ١٩٤٧؛ ابن ماجه ٨٢؛ أبو داود ٤٧١٢.

(٥) الأصل: توحج.

ومِن باب الحُكمِ بالعلم، ما قاله بعضُ أصحابنا في الساحر يُقتل، قال: "لأنّه صار له قدرةٌ على أذى الناس في أموالهم وأنفسهم وحريمهم؛ والشهوات تحمله على ذلك؛ فصار كالكلب العقور، يُقتَل لتَهَيُّئه لأذى الناسِ". وهو توجيهٌ حَسنٌ.

فأمّا خلقُه الأفعالَ فيهم، ثمّ يعاقبهم، فلِما قرّرناه مِن أنه علِمَ استحقاقَهم لذلك لو تَرَكَهم باختيارهم. فلمّا استوى حالُ الاضطرارِ والاختيارِ، غَلَّب الأوّلَ، محافَظةً على رسمِ القدرةِ وكمالِ التصرُّف.

قوله، "لكنّه رؤوفٌ رحيمٌ". **قلنا**: رأفته ورحمته لا تنافي تصرُّفَه في خلقه التصرُّفَ الكونيّ الاستقلاليّ. أمّا التصرُّف التكليفيّ، فلم يعاقَب فيه أحدٌ، إلاّ بحجّةٍ بالغةٍ.

وممّا يوضّح إثباتَ التصريفين المذكورين، وعليهما مدارُ مناظرَتنا للقدريّة، هو أنّ بين الله سبحانه وبين عباده قدْراً مشتركاً، وهو الوجود؛ إذ كلٌّ موجودٌ. وقد قَسَّمَ(١) المتكلّمون الموجودَ إلى قديمٍ ومحدَثٍ. وله سبحانه خاصّةٌ ليست لعباده، وهي الإلهيّة. فباعتبارِ(٢) القدْرِ المشترَك، وهو الوجود، ثَبتَ التَصرُّفُ المشترَكُ، وهو التصرّف الخطابيّ التكليفيّ؛ كقوله سبحانه، ﴿**أَقِيمُوا الصَّلَاةَ**﴾،(٣) ﴿**وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى**﴾؛(٤) وقولِ أحدِنا لعبده، "قُمْ!" و "لا تخرُجْ!" وباعتبار خاصّة الإلهيّة، اختصّ الله سبحانه بالتَصرُّف الإيجاديّ الكونيّ؛ وقد فُهِم هذا ممّا قرّرنا قبلُ.(٥)

وقد بقي في الرسالة كلماتٌ، الجواب عنها معلومٌ ممّا قرّرناه في جواب ما سبق منها. ومَن حقّق ما ذكرناه في جواب هذه الرسالة، راح عنه الباطلُ، وحلّ بوادٍ مِن الحقّ غيرِ ماحلٍ.

---

(١) الأصل: اقسم.

(٢) الأصل: فاعتبار.

(٣) الأنعام ٧٢.

(٤) الإسراء ٣٢.

(٥) راجع: صفحة ٢١٤–٢١٥ أعلاه.

[سادساً: الأدلّة النقليّة على القدر]

[آيُ إثباتِ القدرِ من القرآن]

واعلم أني كنتُ ملكتُ ببغداد كتاباً لطيفاً من تصنيف القاضي الشريف ابن أبي موسى الهاشميّ، يَشتمل على آيات القدر من الطرَفين، على ترتيب السور، والكلامِ عليها بما عَلِمه. واتّفق أنّ الكتاب فُقد، ولم أقضِ منه الوطرَ؛ فبقي ذلك في نفسي. فلمّا أَلَّفتُ هذا الكتابَ، رأيتُ استقراءَ آيِ القدر مِن القرآن على نهجِ ذلك الكتاب، ثمّ إتباعَها بالأخبار الصحيحة في الباب؛ ليكون الكتاب جامعاً لمباحث المسألة المعقولة، وحججِها المنقولة. فأقول، وبالله العصمة والتوفيق:

سورة الفاتحة

قوله تعالى، ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾.(١) أي نَستعينُك على عِبادتك. وهو معنى قوله، "لا حول ولا قوّة إلاّ بالله"؛ أي لا قوّة لنا على طاعتك إلاّ بتوفيقك. ولو كان العبد مستقِلاً بخلقِ فعلِه، لم يكن له حاجةٌ إلى الاستعانة بربّه.

فإن قيل: "قد ذكرنا في الرسالة المذكورة أنّ عَمَل الخير لا يصحّ إلاّ بمعونة الله؛ لكن لا يَلزم / مِن ذلك أنّ الله هو الخالق للفعلِ"، قلنا: قد سبق أنّ الله سبحانه هو الخالق لداعي الفعلِ، وأنّ الفعل يجب عقيب الداعي؛ فيكون الله خالقاً له بواسطة الداعي المرجِّح. وذكرنا أنّ أبا الحسين سَلَّم المقدّمتين؛ وأيضاً أنّا لا نعني "بخلق الله للطاعات" إلاّ خلقَ دواعيها وإزالة موانعِ(٢) وقوعها، حتى تَحدُثَ عقيب ذلك. وهذا بعينه موجودٌ في المعاصي. فإنّ الله سبحانه هو يخلق دواعيها، باتّفاقٍ – وإلاّ لزم التسلسلُ – ويُهيِّئ أسبابَها، كالشهوات المستميلة، والنفوس المائلة، وصرفِ العوائقِ دونها. فتَحدُثُ المعاصي عقيب ذلك. فإذا سَلَّمتم هذا، فقد حَصَل الاتّفاقُ في المعنى، وبقي النزاعُ في اللفظ. فأنتم تُسَمُّون ذلك "إعانةً"، ونحن نُسمِّيه "خلقاً". وإن لم تُسَلِّموا ما ذكرناه مِن المقدّمات، فالدليل عليه واضحٌ؛ وقد سبق.(٣)

١٢٣أ

(١) الفاتحة ٥.

(٢) الأصل: مواقع.

(٣) راجع: صفحة ١٧٠ أعلاه.

فإن قيل: "لا نُسَلِّم أنّ ما ذكرتموه، من خلقِ الداعي ونحوه، هو خلقُ المعصيةِ؛ بل خلقُها هو قوله، "كُنْ"، فيكون، كما يكون غيرُها من الأعيان والأفعال". قلنا: هو يُكَوِّن المعاصي كذلك، لكن مُرَتَّبةً بحكمِ عادته في خلقِه، على الأسباب المذكورة. فإن نازعتم في قوله لها، "كُنْ"، قلنا: ليس فراركم من ذلك إلاّ من لزوم القبحِ عقلاً؛ وهو باطلٌ، كما سبق.(١) ثمّ هو لازمٌ عليكم، بخلقِ الشيطانِ والنفوس والشهوات، وتركِ منعِ العصاةِ مواقَعةَ المحظوراتِ. وحينئذٍ، لا فائدة في منعِكم قبيحاً واحداً يَلزَمكم مِن جنسِه قبائحُ.

ومنها قوله تعالى، ﴿**اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ**﴾.(٢) هو طريق الحقِّ. ووجه الدلالة أنهم سألوا الهدايةَ منه. فلو لم تكن إليه، لما سألوها؛ إذ هم مستقِلّون بها، على زعمِ الخصم. فإن قيل: "ظاهر الآية محالٌ؛ لأنهم طَلَبوا الهدايةَ منه؛ وطالب الشيءِ لا يكون ذلك الشيء حاصلاً له؛ وإلاّ لكان طلبُه له، مع حصوله له، تحصيلاً للحاصل؛ وهو محالٌ"؛ قلنا: فلا بدّ للطلب من فائدةٍ. فإن كان لحقيقة الهداية، حصل مقصودُ الدليل. وإن كان للاستمرار على الهداية، أو لزيادة الهداية، حصل أيضاً. لأنّ الاستمرار على الشيء والازدياد منه فعلٌ، ولا بدَّ. فإمّا أن يكون مِن العباد، كما زعمتم؛ فهو محالٌ، لبطلان فائدة السؤال؛ أو من الله سبحانه؛ فهو المطلوب.

قوله، ﴿**أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ**﴾.(٣) يعني بالهداية. فأضافوها إليه؛ فاقتُضِيَ استقلالُه بها. وهو خلاف قول الخصم، "إنّ العبد يهدي نفسَه ويُضِلّها".

سورة البقرة

فمنها قوله، ﴿**أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ**﴾.(٤) "مِن" لابتداء الغاية؛ أي "منشأُ الهدى وابتداؤه هو ربّهم؛ فهو صادرٌ عنه، وحاصلٌ منه". وليست للتبعيض؛ لاستحالته على الربّ سبحانه. ولا للجنس؛ إذ ضابطُ الجنسيّةِ أن يكون ما بعدَها أعمَّ ممّا قبلها وجنساً

(١) راجع: صفحة ٨٤ وما يليها أعلاه.

(٢) الفاتحة ٦.

(٣) الفاتحة ٧.

(٤) البقرة ٥.

له؛ نحو "ثوب من خزٍّ"، و "خاتم من حديد"، و "باب من خشب". وليس بين العبيد والربّ اتّصالٌ بعمومٍ ولا خصوصٍ. وبهذا ضَعُفَ قولُ مَن زعم أنّ "مِن" في قوله، /﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ﴾،(١) جنسيّةٌ؛ لأنّ الأوثان ليست أعمّ من الرجس، ولا جنساً له. بل هي لابتداء الغاية، كهذه التي نحن فيها؛ أي "الرجس الحاصل، أو الناشئ،(٢) من الأوثان". وإذا ثبت أنّ الربّ سبحانه مبدأُ الهدى، فما ذلك إلاّ لأنّه خالقه وموجده.

١٢٣ب

ومنها قوله سبحانه، ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾.(٣) ونظيرها في النحل، ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ﴾،(٤) وفي الجاثية، ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِن بَعْدِ اللَّهِ﴾.(٥) قلتُ: "الختم" و "الطبع" و "الرَّين"، في قوله تعالى، ﴿كَلاَّ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾،(٦) أي "غطّى عليها"، هي عندنا أعراضٌ يخلقها اللهُ في قلوب الأشقياء، يمنعهم بها من الإيمان، بالإعراض والصرف عن النظر في آياته وتدبّر علاماته. ومن هذا الباب، "الأكنّة"، في قوله، ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾.(٧)

أمّا المعتزلة والقدريّة، فزعمَ بعضُهم أنّ الختم والطبع مجرَّد تسميةِ الله العبدَ "كافراً" و "ضالاًّ" و "مختوماً، أو مطبوعاً، على قلبه". وهو فاسدٌ، لوجهين. أحدهما أنّ الله سبحانه ذكر ذلك في معرضِ التّصرُّف فيهم بما يَصرفهم عن الإيمان؛ ومجرَّد التسميةِ لا تُؤثّر في ذلك. الثاني أنّا نحن قادرون على تسميةِ الكافر "كافراً"، ولسنا قادرين على الختم والطبع على قلبه؛ دَلَّ ذلك على تغايرهما. وأيضاً، لو صحّ ما ذكروه، لكان أقبح

---

(١) الحج ٣٠.
(٢) الأصل: للناسى.
(٣) البقرة ٧.
(٤) النحل ١٠٨.
(٥) الجاثية ٢٣.
(٦) المطفّفين ١٤.
(٧) الأنعام ٢٥؛ الإسراء ٤٦.

القبيحِ؛ لأنّه يَذمّهم على مجرّد تسميتِه لهم بذلك؛ وورود الختمِ والطبعِ في سياق الذمّ ظاهرٌ.

وقال بعضهم: "هي سماتٌ وعلاماتٌ جعلها اللهُ على قلوب الكفّار". وهو باطلٌ؛ لأنّ شأن السِّمة والعلامة أن تَدُلّ على الشيء، لا أنها تمنعه وتَصرِفه عمّا ينبغي له. والله سبحانه ذكرها في معرض ذلكّ بدليل قوله، ﴿أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾؛ أي "يمنعهم مِن أن يفقهوه"، أو "لئلاّ يَفقهوه".

وقال بعضهم: "الختم والطبع عقوبةٌ مِن الله، يجازي بها أهلَ المعاصي. وهي إنما تُضادّ الإخلاصَ، لا الإيمان؛ فيَصِحّ اجتماعُه معها". وهو باطلٌ؛ لأنّ الله سبحانه لم يَذكُرها إلاّ في حقّ الكفّارِ. ولعلّهم أَخَذوا ذلك من نحو قوله تعالى، ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾؛[1] أي "بسبب كفرهم"؛ فدلّ على أنها عقوبةٌ على المعصية. لكنّا قد بيّنّا بطلانَ العقوبةِ على الذنب بذنبٍ مثله، أو بما يُفضي إلى مثله، فيما سبق، بياناً شافياً.[2] والباء في الآية، وإن كانت ظاهرةً في السببيّة، إلاّ إنها مُؤَوَّلةٌ عند العلماء على الحاليّة؛ أي "طبَع اللهُ على قلوبهم متلبِّسين بكفرِهم"، أي "حالَ كفرهم". ويفيد ذلك تَقَيُّدَ الطبعِ بحال كفرهم، ولا طبْع عليها حال إيمانهم.

والتحقيق في الباب أنّ "الختم" و "الطبع" و "الوَسم" متقاربةٌ في المعنى، وهي الاستيثاق على الجسم المجوّف بالسدّ ونحوه، لئلاّ يَدخله شيءٌ؛ كختم الكيسِ والإناءِ ونحوه. فالختم على القلب يحتمل أنّه حنيقةٌ، بأن يَكون، كما قيل، شكلاً صنوبريّاً مجوّفاً، يَعقل الأشياءَ بانطباعها فيه، كانطباع الأشياء المحسوسة في الحواسّ، كالمبصَرات في جليديّة العين، ونحوها، إن قلنا إنّ العقل في القلب؛ أو بواسطة فيضِ نورِه عليه من الدماغ، على ما مرّ في ذلك. فيمنع اللهُ سبحانه دخولَ / المعقولاتِ وانطباعَها فيه بشيءٍ محسوسٍ يُغَطّيه. كما قيل، "إنّ للقلب غَيايَةً كغَيايَة القمر، إذا تَغَشّته بشيءٍ ما سمع، وإذا تجلّت عنه ذكر". و "الغَيايَة"، بغينٍ معجَمةٍ، وياءين آخر الحروف: السحابة. وقال مجاهدٌ: "القلب كالكفّ، يُقبَض منه بكلّ ذنْبٍ أصبعٌ، ثمّ يُطبَع".

١١٢٤

---

(١) النساء ١٥٥.

(٢) راجع: صفحة ٢٣١-٢٣٢ أعلاه.

قلتُ: الأحاديث الصحيحة دلّت على أنه حقيقةٌ. فروى أبو هريرة، عن رسول الله ﷺ، أنّه قال: "إنّ العبد إذا أخطأ خطيئةً نُكِتَت في قلبه نُكتةٌ سوداء. فإذا هو نَزَعَ واستغفَر وتابَ، سُقِلَ قَلبُه. وإن عادَ، زِيدَ فيها، حتى تُغلِق قلبَه. وهو الران الذي ذَكَرَ اللهُ؛ ﴿كَلاَّ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم﴾، الآية".[1] رواه ابن ماجه والنسائيّ، وصحّحه الترمذيّ.[2]

وفي حديث حُذَيفَة، "إنّ الأمانةَ نَزَلَت في جَذرِ قلوبِ الرجال"؛ إلى قوله، ثمّ حَدَّثنا، يعني النبيّ صلّى الله عليه، عن رَفعِ الأمانة، فقال: "يَنام الرجلُ النَومَةَ، فتُقبَضُ الأمانةُ مِن قلبه؛ فيَظَلّ أَثَرُها مِثلَ المَجلِ كجَمرٍ دَحرَجتَه على رِجلِك، فنَفِطَت؛ فتَراه مُنتَبِراً". حديثٌ صحيحٌ متّفقٌ عليه.[3]

وفي بعض الأحاديث، يَصِفُ القلبَ أنّه، إذا اكتَسَبَ الخطايا، [صار] مَنكُوساً كالكُوز، مُجَخِّياً مُرباداً، لا يَعرِفُ مَعروفاً ولا يُنكِر مُنكَراً.[4] وكلّ هذه صفات الأجسام المجوَّفة.

ويُحتمَل أن يكون الختم والطبع مجازاً عن خلقِ الله سبحانه داعي الكفرِ في القلب، أو عدم خلقِ داعي الإيمانِ فيه. فيكون امتناعُ قيامِ الإيمان بالقلب لعدم خلقِ داعيه فيه، أو لقيام ضدِّه به، وهو الكفر، كامتناع قيامه به لوجود ما يُغَطّيه، فيمنعه من الانطباع فيه لو كان مجوَّفاً.

وربما رجح هذا الوجهُ بدليل السمع والبصر المقارنين للقلب في الآية. فإنّ الختم والغشاوة عليهما غير محسوسَين، بل معقولان، كما ذكرنا. وهو معنى قوله تعالى، ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾.[5]

والمقصود على الاحتمالين حاصلٌ، وهو أنّ "الختم" و"الطبع" و"الأكنّة" و"الغشاوة"

(١) المطفّفين ١٤.

(٢) ابن ماجه ٤٢٤٤؛ الترمذيّ ٣٣٣٤؛ السنن الكبرى للنسائيّ ١٠٢٥١؛ ١١٦٥٨.

(٣) البخاري ٦٤٩٧؛ ٧٠٨٦؛ مسلم ١٤٣.

(٤) مسلم ١٤٤.

(٥) الأنفال ٢٤.

و "الأخذ"، في قوله، ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُم﴾،(١) موانع تمنع مَن قامت به من الإيمان بإرادة الله وتقديره وخلقه.

واعلم أنّ ها هنا تنبيهاً ليس مِن مُهمّات ما نحن فيه؛ لكنّه متعلِّقٌ بالآيات المذكورة. وهو أنّ آية النحل شرَكَت بين القلوب والسمع والإبصار في الطبع؛ وهو بمعنى الختم. وآية الجاثية خَصَّت الغشاوةَ بالبصر. وآية البقرة هذه هو فيها متردِّدٌ بين أنّه مختومٌ عليه، أو عليه غشاوةٌ. والأوّل أظهَرُ لفظاً. وبدليل باقي الآيات، واختلاف ألفاظِ هذه الآي في الحائل دون القلب والسمع، يقوي الاحتمال الثاني، وأنّ ذلك مجازٌ.

وقال بعض الفضلاء: "القلوب والأسماع مجوَّفةٌ. فالختم بها أشبَه. والأبصار بارزةٌ، والإدراك بظاهرها. فكان الغشاء بها أليَق". وهذا بناءٌ على أنّ ذلك حقيقةٌ، أو بيانٌ لمناسَبة الاستعارة.

ومنها قوله تعالى، ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾.(٢) "المرض" إمّا الشكّ أو الضلال عن الهداية. وقد أخبر أنّه زادهم إيّاه، مضافاً إلى ما في قلوبهم منه. وهو كقوله، ﴿فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ﴾.(٣) فإذا جاز أن تكون الزيادةُ منه، جاز أن يكون الأصل منه. / وجميع ذلك إنما هو بخلقِ الدواعي وإقامة الشبهات والصوارف. وقد أجَبنا عن قولهم، "إنما الزيادة منه عقوبةٌ على أصل المرض الذي في قلوبهم".(٤) ١٢٤ب

ومنها قوله سبحانه، ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾.(٥) و﴿وَيَمُدُّهُمْ﴾، أي "يملي لهم". ﴿فِي طُغْيَانِهِمْ﴾، أي غُلُوِّهم في الكفر. ﴿يَعْمَهُونَ﴾: يَتَردّدون في الضلالة ويَتَحيّرون. والعمه في القلب كالعمى في البصر. فيقال للخصم: إمّا أن يكون الله قادراً على إنقاذهم من الحيرة، بكشف شبهتهم واللبس عنهم، أو لا. فإن كان قادراً، فلِم لم يفعل، وهو من المصالح الواجبة عليه؟ فكما جاز أن لا يُنقذهم منها، جاز أن يُوقِعهم فيها ابتداءً؛ إذ كلا الأمرين قبيحٌ شاهداً. فإذا جاز أحدهما في

(١) الأنعام ٤٦.

(٢) البقرة ١٠.

(٣) التوبة ١٢٥.

(٤) راجع: صفحة ٢٣١-٢٣٢ اعلاه.

(٥) البقرة ١٥.

حقّه، وجب أن يجوز الآخرُ؛ إذ حُكم المثلين واحدٌ. وقد سبق هذا البحثُ.[١] وإن لم يكن قادراً على إنقاذهم منها، لزم أن يكون عاجزاً عمّا فعلوه هم بأنفسهم، وساعد عليه الشيطانُ؛ فيكونون أقدر منه. وحينئذ، لا يُؤمَن أن يكون الشياطين وبعض الكفّار قد اتّفقوا على أن غَلَبُوا على ملكوت السماوات والأرض، فصاروا آلهةً، أو على الأرض فقط، وعَزَلوا البارئَ عن الإلهيّة فيها، تعالى الله عن ذلك.

ومنها قوله، ﴿**فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ**﴾.[٢] والخصم زعم أنّ الإنسان يهدي نفسَه ويُضلّها؛ فما بالهم لم يكونوا مهتدين؟ وإنما ذلك عندنا لأنّ الله لم يَهدِهم الهُدى المصاحَب بخَفير التوفيق. أمّا الإرشاد المجرَّد، فقد حصل.

ومنها قوله، ﴿**ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ**﴾.[٣] وليس الضمير راجعاً إلى الممثَّل به، وهو المستوقِد للنار. بل إمّا إلى صاحب المَثَل، وهم المنافقون، ذهب اللهُ بهدايتهم؛ أو إليهم وإلى المستوقِد على جهة المزج والاستخدام، كما قرّرناه في التفسير. وإذا جاز أن يَذهب بهدايتهم، فما المانع من أن يأتي بضلالتهم؟ وهذا على تقدير أنّ ذهابه بنورهم، وهو الهُدى والإيمان، في الدنيا. أمّا إن أُريد به في الآخرة، فلا تكون هذه الآية ممّا نحن فيه.

ومنها قوله، ﴿**وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلاً**﴾. ثمّ قال الله تعالى: ﴿**يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا**﴾.[٤] فصرّح بإضافة الإضلال والهدى إليه. والجواب عن قولهم، "إنما أضلّهم بعد فِسقهم،[٥] بدليل باقي الآية"، قد سبق.[٦] وكان سبب الآية [أنّ] الله سبحانه لـمّا ضرب المَثَلَ بالعنكبوت في سورته، والذبابةِ في سورة الحجّ،[٧] قال الكفّارُ: "الله أجَلّ من أن يَذكُر هذه الحشرات الخسيسة؛ وإنما هذا من كلام محمّد". فأنزل الله سبحانه: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا**﴾.[٨]

(١) راجع: صفحة ٢١٤ أعلاه.
(٢) البقرة ١٦.
(٣) البقرة ١٧.
(٤) البقرة ٢٦.
(٥) الأصل: وسعهم؟
(٦) راجع: صفحة ٢٣١ أعلاه.
(٧) العنكبوت ٤١؛ الحج ٧٣.
(٨) البقرة ٢٦.

ووجه إضلالهم وهداية غيرهم أنّ الله سبحانه ألهمهم الشبهةَ المذكورة بسبب الأمثال المضروبة، وضَلّوا، وعَصَم منها الآخرين، فلم يَضِلّوا، فاهتدوا؛ إذ لا واسطة بين الضلال والهدى.

ومنها قوله، ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾.[1] ووجه الاستدلال بها ما سبق، من [أنّ] الله تعالى خلق آدم ليكون خليفةً في الأرض على الوجه الذي أهبط به إليها، وهو المعصية.[2] فقد تعلّق علمُه بها / قبل خلقِه. وخلاف ما تَعلّق علمه، قد بيّنّا أنّه غير مقدورٍ. فما تعلّق به علمُه يكون واجب الوقوع. وبذلك احتجّ آدمُ على موسى.

١١٢٥أ

ومنها قوله، ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي**﴾، الآية، إلى قوله، ﴿**قَالُوا سُبْحَانَكَ لا عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا**﴾.[3] وجه الاستدلال بها أنّه اضطرّ الملائكةَ، بالسؤال عمّا لا يَعلمون، إلى الإذعان بالعجز والتسليم؛ ثمّ وبّخهم بقوله، ﴿**أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾.[4] فكذلك، يجوز أن يَضطرَّ العبدَ إلى فعلٍ ما يَذمّه ويُوبِّخه عليه. ولا فرق بينهما في الحقيقة؛ إلاّ أن يقال: "إنّ فِعل الله سبحانه مع الملائكة يَحسُن فِعلُه في الشاهد؛ بخلاف فِعله مع العبد، على زعمكم". لكنّ جوابه من وجهين. أحدهما منعُ جوازِ السؤال تعجيزاً في الشاهد. لأنّه عنتٌ؛ والعقل والشرع يُقَبِّحانه. فقد جاء في الحديث، "إيّاكم وأُغلُوطات المسائل"؛[5] وهي المسائل الصعبة. ولذلك، كلّ عاقلٍ، إذا سُئل سؤالَ امتحانٍ، يجد في نفسه لذلك؛ لإشعار السؤال باستجهال السائلِ له واستقصائه عن معرفته. إلاّ إنّه قد يقال: "إنّ سؤال التعجيز في مِثل قضيّة الملائكة يجوز، بل يحسُن، بل ربّما وَجَب قياس[6] قولِ المعتزلة في رعاية الأصلح؛ لأنّه خَرَج مخرجَ التأديبِ لهم عن تعاطي الإنكار فيما لا عِلم لهم به". الوجه الثاني أنّ الفرق المذكور راجعٌ إلى التحسين والتقبيح وقياس الغائب على الشاهد؛ وهما

---

(١) البقرة ٣٠.

(٢) راجع: صفحة ٢٣٠ أعلاه.

(٣) البقرة ٣١-٣٢.

(٤) البقرة ٣٣.

(٥) أبي داود ٣٦٥٦.

(٦) كذا في الأصل. ولعلّها: "... وجب على قياس ...".

أصلان باطلان.

ومنها قوله تعالى، ﴿**اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إلاَّ إبْلِيسَ**﴾.(١) وجه الاستدلال بها أنّه عَلم أنّ إبليس لا يَسجُد؛ بدليل قوله، ﴿**أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾.(٢) وقال بعض المفسّرين: "إنّ الإشارة بقوله، ﴿**إنّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ**﴾،(٣) إلى امتناع إبليس من السجود. فأراد أن يُبيِّن سرَّه المكنون فيه؛ لأنهم كادوا يَفتتنون في إبليس لكثرة عبادته(٤). وقد ثبت أنّ خلاف معلومه محالٌ؛ فمعلومه واجبٌ. فتركُ إبليس للسجود واجبٌ؛ وقد كَلّفه به. وتمام الاستدلال ظاهرٌ؛ وقد سبق.(٥) وكذلك الاستدلال بكلّ تكليفٍ عَلِمَ اللهُ مِن المكلّف خلافَه؛ وهو كثيرٌ. فلنكتفِ بذِكرِ قاعدته ها هنا، ولا نعيده حيث تكرّر، إلاّ يسيراً.

ومنها قوله تعالى، ﴿**بَل لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلاً مَّا يُؤْمِنُونَ**﴾.(٦) و "اللعن": الإبعاد. ومعناه "أبعدَهم عن الهدى، أو عن الإيمان؛ فلا يؤمنون". ومعنى "اللعن" هنا راجعٌ إلى معنى الختم والطبع. ونظيرها في سورة النساء، ﴿**بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلا يُؤْمِنُونَ إلاَّ قَلِيلاً**﴾.(٧) وقد سبق الكلامُ في معنى قوله، "بكفرهم".

ومنها قوله تعالى، ﴿**وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ**﴾،(٨) على الصحيح في تأويله. وإنّ المرادَ "أُشرِبوا في قلوبهم حُبَّ العِجلِ". ووجه دلالته أنّه حذَف الفاعلَ في قوله، ﴿**وَأُشْرِبُوا**﴾، وبناه لمّا لم يُسَمَّ فاعلَه. ولو كان الفاعل "هُمْ"، لقال: "وشَرِبُوا"، كما قال قَبلَه: ﴿**قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا**﴾.(٩) فلمّا قطعه عن نظائره، وما عطَف عليه في تسمية

(١) البقرة ٣٤.

(٢) البقرة ٣٣.

(٣) البقرة ٣٠.

(٤) الأصل: لعبادته.

(٥) راجع: صفحة ١١٩ أعلاه.

(٦) البقرة ٨٨.

(٧) النساء ١٥٥.

(٨) البقرة ٩٣.

(٩) البقرة ٩٣.

الفاعل، دَلَّ على أنّ الفاعل غيرهم. وليس إلاّ أنّه سبحانه أَشرَبَ قلوبَهم حُبَّ العِجلِ، أي ألهمها إيّاه حتى شَرِبَته وتَشَرَّبته وتغلغَل فيها تغلغُلَ الماء في الشجرة، ونحوه. / وقد سبق قول موسى، "ربّ أنت أضللتَ قومي".(١) ١٢٥ب

ومنها قوله تعالى، ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ﴾.(٢) وجه دلالتها أنه امتحَن الناسَ بتحويل القِبلة، ليَعلَم المتابعَ مِن المنازِع، مع عِلمه بأنّ منهم مَن يُنازِع ولا يُتابِع. وتمام الاستدلالِ بها كما سبق في سجود إبليس وغيره.(٣) وقوله، ﴿إِلاَّ لِنَعْلَمَ﴾؛ يعني العلمَ المشترَك بينه وبين الخلق، كما سبق.(٤)

ومنها قوله تعالى، ﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَّا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ﴾.(٥) وما ذاك إلاّ لأنّه مَنَعَهم عن اتّباعِه بخلق الدواعي وإقامة الصوارف. وإلاّ، فلا خلاف في أنّه قادرٌ على أن يَلطُف لهم ويُزيل عنهم الشُّبَه، حتى يَعلموا صحّتَها، فيتابعوها. فما صار المنعُ إلاّ من قِبَله. ومن بابه، قوله تعالى، ﴿إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ﴾،(٦) ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلائِكَةَ﴾، إلى قوله، ﴿مَّا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾.(٧)

ومنها قوله تعالى، ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾.(٨) وذلك إعانةٌ لهم على الكفر والطغيان، وإمدادٌ لهم فيه. وقد كان الأصلح لهم أن يُزهِّدهم فيها كما زَهَّد فيها أولياءَه. وإذا جاز أن يُعينَهم على الكفر، جاز أن يخلقه فيهم. وقد صرّح اللهُ تعالى بقوله، ﴿كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾.(٩)

ومنها قوله تعالى، ﴿فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن

---

(١) راجع: صفحة ٢٢٨ أعلاه.

(٢) البقرة ١٤٣.

(٣) راجع: صفحة ٢٦٨ أعلاه.

(٤) راجع: صفحة ٢٥٨ أعلاه.

(٥) البقرة ١٤٥.

(٦) يونس ٩٦. وفي الأصل: "كلمت ربهم".

(٧) الأنعام ١١١.

(٨) البقرة ٢١٢.

(٩) الأنعام ١٠٨.

يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾.(١) ودلالتها من وجهين:

أحدهما: قوله، **﴿فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا﴾**؛ خَصَّهم بالهداية. وتلك الهداية إمّا الإرشاد المجرَّد، أو(٢) الإرشاد المقيَّد بصحبة التوفيق. والأوّل باطلٌ؛ لأنّه لم يُختَصّ به المؤمنون. بل الله سبحانه أرشَد الفريقين إلى طريق الحقّ، بدليل قوله، **﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾**،(٣) **﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾**.(٤) فتعيَّن أنّ الهدى الذي اختُصّ به المؤمنون هو الهدى المصاحِب للتوفيق إلى غاية التحقيق؛ وذلك بخلق دواعي الاتّباعِ، ونفيِ دواعي الامتناعِ.

الوجه الثاني: قوله، **﴿وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾**. والهدى فيها هو المذكور في الوجه قبله؛ وقد خصّ به من يشاء. وقد صرّح اللهُ سبحانه بالدعاء عامّاً والهداية خاصّاً في قوله، **﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾**.(٥)

ومنها قوله تعالى، **﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِن بَعْدِهِم﴾**، إلى قوله، **﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾**.(٦) تقدير الآية ونظائرِها: "لو شاء الله أن لا يفعلوا، أو أن لا يقتتلوا، لما اقتتَلوا". فقد أقرّهم سبحانه على الاقتتال مع قدرته على رفعه عنهم وصرفِهم عنه؛ وعلّل بأنّه يفعل ما يريد. والقبح فيها لازمٌ على المعتزلة؛ حيث لم يراعِ مصلحةَ المقتتلين بصرفِهم عن الاقتتال؛ ولا مصلحة فيه بحال ذلك عليها.

قال ابن المنَيِّر: "ومن عادة الزمخشريّ في تفسيره أن يُؤوِّل آيَ الإثبات على ما يوافِق رأيَه في الاعتزال. لكن أَعرَضَ عن الكلام على المشيئة ها هنا، لاعتياصه عليه. وهو دليلٌ على فساد مذهبِه". قلتُ: والذي ذكره الزمخشريّ في الكشّاف أن قال: "لو شاء

(١) البقرة ٢١٣.

(٢) الأصل: و.

(٣) البلد ١٠.

(٤) فصلت ١٧.

(٥) يونس ٢٥.

(٦) البقرة ٢٥٣.

الله مشيئةَ إلجاءٍ، ما اقتتلوا".[١] وهذا تأويلٌ منه للآية. إلاّ إنّه تأويلٌ فاسدٌ. لأنّ مشيئته / لا تكون إلاّ ملجئةً. ١٢٦أ

ومنها قوله تعالى، ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾.[٢] وهي دلالةٌ على جواز تكليف ما لا يطاق، ومحلّ النزاع منه. وعورِض بأوّل الآية، ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾. فالآية يُستدَلّ بها من الطريقين. وقد سبق الاستدلال بها والكلام عليه في مسألة تكليف المحال.[٣]

سورة آل عمران

فمنها قوله تعالى، ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾.[٤] أخبر اللهُ سبحانه أنّ هذا قول الراسخين في العلم، مادحاً لهم بذلك. وقد نَسَبوا إليه إزاغةَ القلوب وهدايتَهم. وإقرارُ اللهِ سبحانه على الكلام كقوله إيّاه. ولو كان كما زعمه المعتزلةُ، لذمّهم على ذلك وأنكَر عليهم، وقال: "أنا لا أُزيغ قلبَ أحدٍ، ولا أهدي أحداً؛ بل الناس يَفعلون ذلك بأنفسهم"؛ لأنّ ذلك كان أصلح لقائله؛ إذ هو إرشادٌ إلى قول الحقّ، وهو واجبٌ على الله عند المعتزلة.

وأيضاً، فإنّ هذا تركٌ لبيانٍ عند الحاجة إليه قطعاً؛ وقد سبق اتّفاقُهم على أنّه لا يجوز. فحيث سمّى اللهُ سبحانه قائلَ هذه المقالة "راسخاً في العلم"، دَلّ على أنّ مخالِفه راسخٌ في الجهل. وهم يَتأوّلون الآيةَ على معنى "لا تبلنا ببلايا تَزيغ فيها قلوبُنا، ولا تمنعنا ألطافَك". وهو تحريفٌ، ثمّ لا يَنفعهم؛ لأنّه سبحانه حينئذٍ يكون مضطرّاً لهم إلى الزيغ بالبلايا ومنعِ الألطافِ.

ومنها قوله تعالى، ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ﴾، الآية.[٥] فالمزيِّن لها إمّا الله سبحانه، بدليل قوله، ﴿كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾؛[٦] أو الشيطان، بدليل قوله تعالى،

(١) الزمخشريّ، الكشّاف، ١، ٤٧٩. وبهامشه تعليق ابن المنيّر في الإنصاف، أورده الطوفيّ بتصرُّفٍ.

(٢) البقرة ٢٨٦.

(٣) راجع: صفحة ١١٥–١٢١ أعلاه.

(٤) آل عمران ٨.

(٥) آل عمران ١٤.

(٦) الأنعام ١٠٨.

﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ﴾؛(١) فيكون ذلك تزييناً من الله بواسطة الشيطان؛ وهو من جملة الأسباب التي تُخلَق الأفعالُ عندها. وإذا كان الله هو الذي يُزيِّن حبَّ الشهوات، فالمعاصي واقعةٌ عقب حبّها ضرورةً؛ ولقوله عليه السلام، "حبّ الدنيا رأس كلّ خطيئةٍ".(٢)

ومنها قوله تعالى، ﴿وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ﴾.(٣) ونظيرها في البقرة، ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى﴾.(٤) فظاهر الآيتين حجّةٌ في الباب؛ إذ تقديره أنّ الهدى الكامل الذي يَتعقّبه الاهتداءُ هو هُدى الله الذي يُصاحِبه التوفيقُ. ويحتمل أنّ المراد بهما أنّ الدين الحقّ الصحيح هو دين الله الذي هدى اللهُ إليه. وهو الأظهر؛ لورود الآيتين في سياق محاولة أهل الكتاب متابَعة المسلمين لهم على دينهم.

ومنها قوله تعالى، ﴿قُل لَّوْ كُنتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ﴾.(٥) ونظيرها قوله، ﴿الَّذِينَ قَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُوا لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا﴾،(٦) وقوله قَبلُ، ﴿لَّوْ كَانُوا عِندَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَٰلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ﴾،(٧) "وقوله ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ﴾.(٨) كلّ هذه الآيات من بابٍ واحدٍ. والاستدلال بالآية الأُولى أظهرُ. ووجهه أنهم لو كانوا مستقلّين بإيجاد أفعالهم، لاستقلّوا ببروزهم إلى مضاجعهم؛ لأنّه من أفعالهم. ولو استقلّوا به، لأمكنهم فعلُه وتركُه على جهة الاختيار. / ولو صحّ ذلك، لما استَلزَم كَتْبُ الله القتلَ عليهم خروجَهم إلى مضاجعهم؛ لجواز أن يَكتبه هو، ويأبوْه هم. فلمّا استَلزَم كتبُ القتلِ عليهم بروزَهم له، دَلّ على أنهم مضطرّون إليه، لا مختارون. وإذا ثبت اضطرارُهم في هذا

١٢٦ب

(١) النمل ٢٤؛ العنكبوت ٣٨.

(٢) البيهقي، شعب الإيمان ١٠٥٠١.

(٣) آل عمران ٧٣.

(٤) البقرة ١٢٠.

(٥) آل عمران ١٥٤.

(٦) آل عمران ١٦٨.

(٧) آل عمران ١٥٦.

(٨) النساء ٧٨.

الفعل، ثبت في كلّ فعلٍ؛ إذ لا قائل بالفرق.

ومنها قوله سبحانه، ﴿إِن يَنصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِن يَخْذُلْكُمْ فَمَن ذَا الَّذِي يَنصُرُكُم مِّن بَعْدِهِ﴾.(١) ودلالتها من وجهين:

أحدهما: أنّ عدوّ الإنسان ضربان: إنسانٌ من جنسه، وشيطانٌ من غير جنسه. وقد ثبت بالآية أنّ انتصاره على عدوّه مِن جنسه دائرٌ مع نصرِ الله، أو خذلانه له، وجوداً وعدماً. فكذلك انتصاره على عدوّه مِن غيرِ جنسه، وهو الشيطان، كذلك. ولا نعني، بنصر الله وخذلانه، إلاّ خلقَ داعي مخالَفةِ الشيطانِ، أو خلق داعي موافقته. وقد سبق أنّ الفعل يجب عقيب الداعي، وأنّ الله سبحانه خلَق [الفعلَ] له بواسطة الداعي.

الثاني: أنّ الانتصار على العدوّ في الشاهد ليس إلاّ بالأمور المحسوسة المشاهَدة، وهي الكَرّ بالخيل والرِّكاب، والطعن والضرب بالسلاحِ. ولو كان ذلك مستقلاً بالمقصود، لَمَا كان المؤثّر هو نصر اللهِ وخذلانُه. ولَمَّا ثبت أنّ المؤثّر هو نصر اللهِ، دلّ على أنّه سبحانه هو خالق النصر وأسبابه التي هي الكرّ والفرّ والطعن والضرب ونحوها. وفي هذا الوجه نظرٌ.

ومنها قوله تعالى، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِي الْآخِرَةِ﴾.(٢) وجه الاستدلال بها أنّ مسارعتهم في الكفر، لو كانت خلقاً لهم، لما أثّرت إرادةُ اللهِ في ذلك. دَلّ على أنّ مسارعتهم ليست خلقاً لهم. ثمّ إنّ الإرادة إنّما تأثيرها في تخصيص الأفعالِ في زمانٍ ومكانٍ ونوعٍ وقدْرٍ، لا في نفس الإيجاد؛ وإنّما المؤثّر في الإيجاد القدرةُ. فدَلّ على أنّ إرادة اللهِ وقدرته أثَّرَتا في نفيِ حظِّهم في الآخرة؛ وما ذلك إلاّ بخلق الكفرِ فيهم. والله أعلم.

سورة النساء

فمنها قوله تعالى، ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَٰذِهِ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَٰذِهِ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾.(٣) أي كلّ واحدةٍ من السيّئة والحسنة من

(١) آل عمران ١٦٠.

(٢) آل عمران ١٧٦.

(٣) النساء ٧٨.

عند الله. فظاهر الآيةِ حجّةٌ في الباب. لأنّ "سَيِّئَة" فَيْعِلَةٌ، مِن "ساء يَسُوء"، وهي من سياق الشرط؛ فيَقتضي العمومَ، ويَتناول كلّ ما ساء؛ فيَدخل فيه الكفرُ والمعاصي. وكذلك الحسنة تتناول الإيمانَ وسائرَ الطاعات. وقد أخبر الله سبحانه أنّ ذلك كلّه من عنده، أي بإرادته وقضائه وقدرته. لكن قد قيل إنّ المراد "بالسيّئة" الجَدبُ والغَلاءُ. وقيل: القتل والهزيمة؛ والحسنة ضدّ ذلك. وهو مقتضَى سببِ الآية وسياقها، وإن كان خلافَ ظاهرِها وعمومِ لفظِها. فعلى هذا، ليست من حجج الباب. وقد سبق بعض الكلام فيها.[1] ووجه الجمع بينها وبين قوله، ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾.[2] وبالغ في إنكارِ ذلك عليهم، حيث قال: ﴿فَمَالِ هَؤُلاءِ الْقَوْمِ / لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾.[3] ١٢٧أ

ومنها قوله تعالى، ﴿**فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُم بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ سَبِيلاً**﴾.[4] وفيها على المطلوب ثلاثة أدلّةٍ. أحدها:

قوله، ﴿وَاللَّهُ أَرْكَسَهُم﴾؛ وهم قومٌ آمنوا، ثمّ رجعوا عن الجهاد مع رسول الله. فاختَلَف الصحابةُ؛ فقال بعضُهم: "هم منافقون"؛ وقال بعضهم: "ليسوا منافقين". فنزلَت الآية، وأخبر اللهُ أنّه هو أركسهم؛ أي "رَدَّهم". ومنه سُمّي الرَجيعُ "رِكساً".

الثاني: قوله، ﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ﴾.[5] نسب سبحانه الإضلالَ[6] إليه، كما نَسَب الهدى إليه في غير موضعٍ. وحاول الزمخشريّ الخلاصَ من هذه بأن قال: ﴿مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ﴾، أي "جَعَلَه من جملَة الضُلاّل، وحَكَمَ عليه بذلك"، أو "خَذَلَه حتى ضَلَّ[7]".[8] وهيهات لات حين مناص! أمّا حملُها على الحكم بالضلال، فخلاف

(١) راجع: صفحة ٢١٣ أعلاه.

(٢) النساء ٧٩.

(٣) النساء ٧٨.

(٤، ٥) النساء ٨٨.

(٦) الأصل: الاصل.

(٧) الأصل: "قيل". وأثبتنا ما في الكشّاف.

(٨) الزمخشريّ، الكشّاف، ٢، ١٢٢.

موضوعِ اللفظِ. ثمّ هو مجملٌ. فنحن نقول: "حَكَمَ" بمعنى "قَضَى وقَدَّر"؛ وهو يقول: بمعنى "أبانَ وأَظهَرَ"؛ وهو نحوٌ من قولهم، "الطبع والختم بالتسمية". وأمّا جعلُه ضالاً، أو خذلانه حتى ضَلَّ، فهو تَسليمٌ لما نقول. إذ جعله ضالاً إنما هو بخلقِ الضلالِ فيه وخذلانِه، حتى ضَلّ من أسباب خلقِ الضلالِ، كما أنّ التوفيق من أسباب خلقِ الهدى.

الثالث: ﴿وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ سَبِيلاً﴾؛ أي إلى الهدى. والفرق بين هذا والذي قبله أنّ ذاك خاصٌّ، أو في معناه، وهذا عامٌّ؛ لأنّه في سياق الشرط.

ومنها قوله سبحانه، ﴿مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لاَ إِلَى هَؤُلاَءِ وَلاَ إِلَى هَؤُلاَءِ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ سَبِيلاً﴾.(١) وهي كالتي قبلها.

ومنها قوله تعالى، ﴿وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلاَ يُؤْمِنُونَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾.(٢) فنسَبَ الطبعَ عليها إليه. وقد سبق الكلامُ على معنى ﴿بِكُفْرِهِمْ﴾.(٣)

ومنها قوله سبحانه، ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلاَ لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقاً * إِلاَّ طَرِيقَ جَهَنَّمَ﴾.(٤) فأخبر اللهُ سبحانه بأنّه(٥) يهديهم إلى طريقِ النار، ولا يَهديهم إلى طريق الجنّة. وإن لم يكن هذا إضلالاً، فليس في الوجود إضلالٌ أصلاً. وقد بيّنّا أنّ كونَ ذلك مرتَّباً على كفرِهم وظلمِهم لا يَنفي ما نقول بياناً شافياً. والله أعلم.

سورة المائدة

فمنها قوله تعالى، ﴿فَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾.(٦) فنسَبَ الإغراءَ بينهم إليه. ولا تأثير لكونِه مرتَّباً على نسيانهم حظاً منه، لما سبق.(٧)

(١) النساء ١٤٣.

(٢) النساء ١٥٥.

(٣) راجع: صفحة ٢١٩ أعلاه.

(٤) النساء ١٦٨-١٦٩.

(٥) الأصل: بأنهم.

(٦) المائدة ١٤.

(٧) راجع: صفحة ٢٣١ أعلاه.

ومنها قوله تعالى، ﴿وَمَن يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَن تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾.(١) ومن المعلوم أنّ إرادة الله سبحانه فتنتَهم وعدمَ تطهيرِ قلوبهم قبل وجودهم. فلا يَصِحّ للخصم أن يقول: "إنهم لَمَّا كَفَروا، أراد بهم ذلك عقوبةً لهم". فإن قيل: "أراده جارياً على كفرهم عقوبةً"، قلنا: فهذا هو المراد.

وتأوّلها الزمخشريّ على معنى "مَن يُرِد الله تَرْكَه مفتوناً، فلن تستطيع له من لُطفِ اللهِ شيئاً يَرُدّ به عن فتنتِه؛ ولم يُرِد تطهيرَ قلوبهم لعلمه أنّ ذلك لا يَنفع".(٢) قلتُ: أمّا الأوّل، فهو على بُعدِه عن الظاهر، له نوعُ اتّجاهٍ. / وأمّا الثاني، فهو كقولهم في المثل، "اضرِبْه على ذنبِه عشرةً، وعلى عُذرِه عشرين!" لأنّ الله سبحانه لو قَدّر أنّه أراد أن يُطَهِّر قلوبهم من الكفر والشكّ، فإمّا أن يكون ذلك مع إرادةِ أنّه يَنفَع فيهم، أو لا. والأوّل مستلزِمٌ للنفع؛ لأنّه سبحانه فعّالٌ لما يريد؛ وإلاّ لزم نفوذُ إرادتهم وإرادة الشيطان فيهم، دون إرادة البارئ سبحانه. والثاني يوجِب الجمعَ بين الضدّين. وهو أنّه أراد التطهيرَ، ولم يُرِده؛ وهو محالٌ. فتبيّن أنّ الآية قاطعةٌ في مذهب أهل الحقّ.

١٢٧ب

ومنها قوله تعالى في اليهود والنصارى، ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾.(٣) فنَسَب نفيَ الهدى إليه؛ فدلّ على أنّه هو الفاعل له ولضدّه. ولا تأثير لترتُّبِ نفيِ الهداية لهم على ظلمِهم، لما سبق.(٤) ولعلّه يريد الظالمين في علمِه؛ فيكون نفيُ الهدايةِ ابتداءَ الأمرِ، بناءً على ظلمٍ أو غيره.

ومنها قوله تعالى، ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾، إلى قوله، ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ﴾.(٥) ونظائرها في القرآن، مِن اختصاصه سبحانه بفضلِه مَن يشاء. فدلّ على أنّه لا علّة للهداية والضلال إلاّ مشيئة الله وقدرته.

ومنها قوله سبحانه، ﴿وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾.(٦)

---

(١) المائدة ٤١.

(٢) الزمخشريّ، الكشّاف، ٢، ٢٣٧.

(٣) المائدة ٥١.

(٤) راجع: صفحة ٢٣١ أعلاه.

(٥) المائدة ٥٤. وفي الأصل: يحبونهم.

(٦) المائدة ٦٤؛ المائدة ٦٨.

وهو مثلُ قوله، ﴿فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾،(١) ﴿فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ﴾.(٢) وإذا جاز أن يَتَسبَّب إلى زيادة الضلالة، جاز أن يَفعله. إذ لا فرق بين فاعل القبيح والمتسبِّب إليه في استحقاق أصلح القُبحِ. وإذا جاز أن يفعل زيادةَ الضلالِ، جاز أن يفعل أَصل الضلال.

ومنها قوله سبحانه، ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاسْمَعُوا وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾.(٣) والاستدلال بها كما سبق.(٤)

ومنها قوله سبحانه، حكايةً عن المسيح، ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾.(٥) جعل السببَ المصحِّح للتعذيب هو العبوديّة، ولم يُعلِّل بمعصيةٍ ولا غيرها. فدَلّ ذلك على مذهب أهل الحقّ، من أنّ الله إن يَرحم العاصي ويُعَذِّب الطائعَ، بعلّة العبوديّة وكونه مالكاً لا غير، فإن انضَمّ إلى ذلك وصفُ طاعةٍ أو معصيةٍ، كان مؤكّداً، أو علّةً ثانيةً. وإنّ له سبحانه أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

سورة الأنعام

فمنها قوله سبحانه، ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلاً وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ﴾.(٦) وهو نصٌّ صريحٌ في أنّ الله سبحانه [ما] إن يلبس على العبد أمرَه حتى يُضلّه. وقد وقع هذا تحقيقاً في المسيح؛ فإنّه يقال إنّ الروح الذي أُرسِل إلى مريم كان مَلَكاً؛ فحمَلته؛ ثمّ ظهر رجلاً. فهذا ملَكٌ قد جعله اللهُ رجلاً. ويَدلّ على ذلك أخلاقُه وأفعاله؛ فإنها كانت كأخلاق الملائكة وأفعالهم. وكقوله، ﴿وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوا﴾، الآية،(٧) فيما بعد؛ وقوله، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلا نَبِيٍّ إِلاَّ إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾، إلى قوله، ﴿لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾.(٨) فهذا صريحٌ

(١) البقرة ١٠.
(٢) التوبة ١٢٥.
(٣) المائدة ١٠٨.
(٤) راجع: صفحة ٢٧٦ أعلاه.
(٥) المائدة ١١٨.
(٦) الأنعام ٩. وفي الأصل: "ولو جعلنا".
(٧) الأنعام ٥٣.
(٨) الحج ٥٢–٥٣. في الأصل: "ليجعل ذلك فتنةً".

١٢٨أ في أنّه يَنصب لهم أشراكَ الضلال ليقعوا فيها. وإن لم يكن هذا نصّاً فيما ذكرنا، / فما ورد الشرعُ بنصٍّ في حكمٍ أصلاً.

ومنها قوله تعالى، ﴿**وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا**﴾.(١) ولها نظائر في سورة الكهف وغيرها. وهي في معنى قوله، ﴿**خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ**﴾؛ وقد سبق.(٢)

ومنها قوله تعالى، عقيب قولهم، ﴿**يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ**﴾،(٣) ﴿**وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ**﴾.(٤) ومن المحال أنهم يعودون لما نُهوا عنه بعد معاينتهم النارَ ومشاهَدةِ أمورِ الآخرة، إلاّ بأن يُنسيهم ذلك ويَضطرّهم إلى الكفر والمعاصي؛ وهو إضلالٌ لهم بالتسبُّبِ أو المباشرةِ؛ وهو المطلوب. وقد سبق.(٥)

واعلم أنّا قد قدّمنا أنّ بعض المعتزلة غلا في وجوب رعاية الأصلح، حتى التزم أنّ دخول الكفّار النارَ أصلح لهم. قلتُ: ولا يتّجه في ذلك مصلحةٌ، إلاّ أن يكون هذا القائل شذّ عن أصحابه، وتخيّل أنّ العالَم يعود دوراً آخر إلى دار التكليف؛ فيكون قد تأدّب بالنار، حتى إذا كُلِّف ثانياً أطاع. وهذه الآية ونحوها تردّه من وجهين:

أحدهما: أنها تضمَّنت أنهم يَسألون أن يُردّوا، فلا يُجابون؛ بدليل قوله، ﴿**وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا**﴾؛ فاقتضى امتناعَ العودِ، لامتناع الردِّ على ما هو مقتضَى "لو".

الثاني: أنّه، على تقدير الردّ، أخبر أنهم يَعودون للكفر؛ فلا يَنفعهم التأديبُ.

ومنها قوله تعالى، ﴿**وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى**﴾.(٦) وقد سبق الاستدلالُ بها في جواب الرسالة.(٧)

ومنها قوله تعالى، ﴿**وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَن يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**﴾.(٨)

---

(١) الأنعام ٢٥.

(٢) البقرة ٧. راجع: صفحة ٢٦٢ أعلاه.

(٣) الأنعام ٢٧.

(٤) الأنعام ٢٨.

(٥) راجع: صفحة ٢٢٨ أعلاه.

(٦) الأنعام ٣٥.

(٧) راجع: صفحة ٢٥٢ أعلاه.

(٨) الأنعام ٣٩.

ومنها، ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ﴾؛(١) أي: آيسون متحسّرون. وهذا معنى قوله، ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لا يَعْلَمُونَ﴾.(٢) قيل: "معناها: كلّما جدّدوا معصيةً، جدّدنا لهم نعمةً". وهذا مكرٌ من الله بهم، كمكرِ الصائدِ بالصيد حتى يصيده. وهو إضلالٌ بالخلقِ والتسبُّب؛ لأنّ خالق السببِ خالقُ المسبَّب؛ ولا خالق إلاّ الله.

ومنها قوله تعالى، ﴿وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوا أَهَؤُلاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنْ بَيْنِنَا﴾.(٣) قلتُ: كان النبيّ ﷺ يجالس المستضعَفين من المؤمنين، كبلالٍ وعمّارٍ وصهيبٍ وسلمان. فازدَراهم الكفّارُ، وقالوا: "هؤلاء مَنَّ اللهُ عليهم من بيننا! لو كان هذا الأمر حقّاً، لما خُصَّ به هؤلاء". وكان ذلك فتنةً من الله لهم؛ كقول قومِ نوحٍ له، ﴿مَا نَرَاكَ إِلاَّ بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلاَّ الَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِيَ الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ﴾.(٤)

ومنها قوله تعالى، ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾.(٥) والاستدلال بها ها هنا أقوى منه بالتي في البقرة وآل عمران، بدلالة ما في سياقها.

ومنها قول إبراهيم، حين رأى القمر بازغاً، ثمّ أفَل، ﴿قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾.(٦) وتأويله على "لئن لم يَلطُف(٧) لي حتى أهتدي"، لا دليل عليه. واللفظ وافٍ بمقصود أهل السنّة. وقال بعده: ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ﴾؛(٨) / فنسَب الهداية إلى الله سبحانه. ١٢٨ب

ومنها قوله تعالى، ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلاًّ هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ﴾، إلى

---

(١) الأنعام ٤٤.

(٢) الأعراف ١٨٢؛ القلم ٤٤.

(٣) الأنعام ٥٣.

(٤) هود ٢٧.

(٥) الأنعام ٧١.

(٦) الأنعام ٧٧.

(٧) الأصل: ياطف؟

(٨) الأنعام ٨٠.

قوله، ﴿وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * ذَٰلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾، إلى قوله، ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾.(١)

ومنها قوله سبحانه، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾.(٢) ومشيئة الله سبحانه إرادتُه؛ وتعلُّقها بالمرادات موجِبٌ لوقوعها، بشرط تأثير القدرة فيها؛ لئلاّ تتناقَض مقتضَياتُ صفاته تعالى؛ وهو محالٌ، كما سبق.(٣) وبهذا يندفِع قولهم، "لو شاء مشيئةَ إلجاءٍ(٤)"؛ فإنّ على ما قرَّرناه لا تكون مشيئتُه إلاّ ملجئةً موجِبةً.

ومنها قوله سبحانه، ﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾.(٥) أي حَسَّنّاه في نفوسِهم، ليعملوه. والميل إلى ما زَيَّنه اللهُ سبحانه واجِبٌ، كما قال: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ﴾.(٦) وعلى ذلك تُقطَّع الأعناقُ. وسبب ذلك أنّ الله سبحانه خَلَقَ الطِباعَ، وعَلِم ما تميل إليه ميلاً واجباً؛ فخلَقه لها. فصار ذلك بمثابة من يُقَرِّب الحطبَ من النار، والحديدَ من المغناطيس. فإنّه بالضرورة يؤثِّر فيه، مع زوال المانع. وعكسُ هذه الآية قولُه تعالى للمؤمنين، ﴿وَلَٰكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾، الآية.(٧)

ومنها قوله تعالى، ﴿قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِندَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ إِنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾؛(٨) على قراءةِ مَن كَسَرَ الهمزةَ، وهو أبو عمروٍ وأبو بكرٍ، عن عاصمٍ.(٩) فإنّه قد أخبر أنهم لا يؤمنون عند مجيءِ الآياتِ. ومعلومُ اللهِ واجبُ الوقوعِ، كما سبق غيرَ موضعٍ.(١٠)

---

(١) الأنعام ٨٤–٩٠.

(٢) الأنعام ١٠٧.

(٣) راجع: صفحة ١١٩ أعلاه.

(٤) الأصل: الحار؟

(٥) الأنعام ١٠٨.

(٦) آل عمران ١٤.

(٧) الحجرات ٧.

(٨) الأنعام ١٠٩.

(٩) ابن الجزري، النشر، ٢، ٢٦١.

(١٠) راجع: صفحة ١١٩ أعلاه.

ثمّ قال: ﴿**وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ**﴾.(١) واختُلِف في هذه الجملة. فقيل: "مستأنَفَةٌ إخباراً مِن الله سبحانه أنّه يُقَلِّب قلوبهم عن إدراك الحقِّ، فلا يتَّبعوه؛ كقوله عليه السلام، "يا مقلِّب القلوب، ثبِّتني على دينك."(٢) وتقليب القلوب يحتمل أن يكون حقيقةً، بأن تَتَلبَّس، أو يُختَم عليها، فلا يَدخلها نورُ العقل؛ أو مجازاً، بمعنى خلقِ داعي ما يشاء اللهُ فيها، على ما سبق تقريره في أوّل البقرة وغيره."(٣) وقيل: "الجملة حاليّةٌ متّصلةٌ بما قبلها"؛ أي "كيف يؤمنون، ونحن نُقَلِّب أفئدتهم عن الهدى". وقد سبق الجواب عن كونه مرتَّباً على عدم الإيمان به أوّل مرّةٍ.(٤)

ومنها قوله سبحانه، ﴿**وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلاً مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ**﴾.(٥) وذلك [أنهم] سألوا النبيَّ عليه السلام أن يُنزِّل لهم مَلَكاً(٦) يُصَدِّقه، أو يحيي لهم الموتى، ومنهم قُصيّ بن كلابٍ، ليُقِرُّوا بنبوّته، ثمّ يُصدِّقونه. فأخبر اللهُ سبحانه أنّه لو فَعَلَ ذلك، وأحيى لهم كلَّ ميّتٍ، ما آمنوا(٧) إلاّ بمشيئة الله. ولكنّهم جاهلون في التزامهم الإيمانَ، إذا ظَهَرَت الآياتُ التي اقترحوها؛ لأنهم يَظنّون أنّ هدايتهم إليهم. وليس كذلك؛ وإنما هي إلى الله. / وهذا مِن أبلغ ما يكون؛ لأنّ العاقل إذا رأى المَلَكَ وإحياءَ الميّت يُضطرّ إلى الإيمان؛ ومع ذلك أخبر اللهُ أنهم لا يؤمنون. لا يقال: "هذا مبالَغةٌ لا تُراد حقيقتُه"؛ لأنّا نقول: هو مبالَغةٌ بأمرٍ مقدورٍ لله(٨). وقد أخبر اللهُ بنفيِ إيمانهم على تقدير وقوعِه في حالٍ؛ فلا مانع مِن حملِه على إرادة حقيقتِه.

١٢٩ا

(١) الأنعام ١١٠.

(٢) الترمذي ٢١٤٠؛ ٣٥٢٢؛ ٣٥٨٧.

(٣) راجع: صفحة ٢٦٢-٢٦٥ أعلاه.

(٤) راجع: صفحة ٢٣١ أعلاه.

(٥) الأنعام ١١١.

(٦) الأصل: ماكا.

(٧) الأصل: استوا؟

(٨) الأصل: الله.

ومنها قوله تعالى، ﴿**أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ**﴾، إلى قوله، ﴿**كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ**﴾،(١) على أنّ ضلاله بقدر الله.

ومنها قوله تعالى، ﴿**فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ**﴾.(٢)

رَوى عبد الرزّاق، عن سفيان الثوريّ، عن عمرو بن قيسٍ، عن عمرو بن مُرّة، عن أبي جعفرٍ، قال: سُئل رسولُ الله ﷺ عن هذه الآية، كيف يَشرَح صدرَه؟ قال: "نورٌ يُقذَف فيه فيَنشَرِح ويَنفَسِح". قالوا: "فهل لذلك من أمارةٍ يُعرَف بها؟" قال: "نعم. الإنابة إلى دار الخلود، والتجافي عن دار الغرور، والاستعداد للموت قبل لقاء الموت".

ورَوى أيضاً عن مَعْمرٍ، عن عطاءٍ الخراسانيّ والكلبيّ، في قوله، ﴿**يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا**﴾. قالا: "ليس للخير فيه مَنفَذٌ".(٣)

﴿**كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ**﴾. قلتُ: أي يجد لقبول الإيمان مشقّةً وتكلُّفاً، كما يجد الذي يَصَّعَّد في السماء؛ أي يريد الصعودَ، ولا يمكنه.

ثمّ قال: ﴿**كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ**﴾.(٤) و "الرجس" اللعنة والعذاب. وقيل: الكفر. وقيل: الشيطانُ، يُسَلَّط عليه، فيُضِلّه.

ومنها قوله تعالى، ﴿**وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ**﴾، إلى قوله، ﴿**وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ**﴾.(٥) وقبلها، ﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ**﴾.(٦) والاستدلال بمثل هذا سبق.(٧)

ومنها قوله، ﴿**لِّيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ**﴾.(٨) وسبق مثلُها والكلام عليه.(٩)

---

(١) الأنعام ١٢٢.

(٢) الأنعام ١٢٥.

(٣) الخبران في: الصنعاني، التفسير، ١، ٢١٧-٢١٨.

(٤) الأنعام ١٢٥.

(٥) الأنعام ١٣٧.

(٦) الأنعام ١١٢.

(٧) راجع: صفحة ٢٨٠ أعلاه.

(٨) الأنعام ١٤٤.

(٩) راجع: صفحة ٢٧٥ أعلاه.

ومنها قوله سبحانه، ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾.(١) قلتُ: هذه أقوى حجّةٍ في الباب. لأنّ الله سبحانه جمَع فيها بين طرَفي المسألةِ. فأثبَتَ الحجّةَ البالغة له على الخلقِ، باعتبار تَصرُّفه التكليفيّ فيهم. وأخبر أنّ هدايتهم موقوفةٌ على مشيئته وإرادته، باعتبار تَصرُّفه الكونيّ الاستقلاليّ فيهم. فكأنّه قال: "لي الحجّة البالغة عليكم؛ وأنا قَدَّرتُ الضلالَ عليكم. وغاية ما في الباب أنّكم لا تفهَمون حقيقةَ هذا. لكنّ تَصرُّفي فيكم لا يَتوقَّف على فهمِكم؛ لأني فعّالٌ لما أُريد، ولست بظلاّمٍ للعبيد".

ونظير هذه الآية في إثبات الصفات ونفيِ التشبيه قوله تعالى، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، فهذا تنزيهٌ، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، وهذا إثباتٌ.(٢) وغاية ما في الباب أنّه لا يُدرَك سميعٌ بصيرٌ إلاّ جسمٌ؛ لكنّ الله سبحانه في ذاته وصفاته بخلاف المشاهَدات. وكذلك في أفعاله. والله أعلم.

ومنها قوله تعالى، ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾، الآية.(٣) نَسبَ الهدايةَ إليه. فإن قيل: "فإنها واجبةٌ على الله؛ بخلاف الإضلال؛ فإنّه قبيحٌ"؛ قلنا: على تقدير تسليم ذلك، فإنّ تقدير أسبابِ الضلال قبيحٌ أيضاً؛ وقد سلّمتم أنه يَفعَلها. / ١٢٩ب

سورة الأعراف

فمنها قوله تعالى، حكايةً عن إبليس، قال: ﴿قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي﴾.(٤) فنسَب الإغواءَ إلى الله؛ وأقرَّه عليه مع قوله له، ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾.(٥) فإبليس علِم أنه عوقِب بكَسبه، وفَهِم أنّ الله قَدَّر ذلك عليه. وأقرَّه اللهُ على ذلك، فلم يُنكِره عليه. ثمّ الإغواء المنسوب إلى الله سبحانه إمّا أن يكون بخلقِ الغوايةِ في القلب، فيحصل المقصودُ؛ أو بالتسبُّبِ إليها، وهو قبيحٌ عندكم، يُنافي اللطفَ ورعايةَ الأصلحِ الواجب عليه. ولا يَصِحّ حملُ "أَغْوَيْتَنِي" على معنى

(١) الأنعام ١٤٩.

(٢) الشورى ١١.

(٣) الأنعام ١٦١.

(٤) الأعراف ١٦.

(٥) الأعراف ١٢.

"أَصَبتَني غاوياً" ، من باب "أحببتُ الرجلَ وأبخلتُه" ؛ لأنّه احتمالٌ مرجوحٌ جداً، ظاهرُ الفسادِ؛ لأنّ إبليس أراد المقابَلةَ؛ أي "اجْعَلْ إنظارَك لي في مقابِل إغوائك لي" . ولو كان الإغواءُ بالمعنى المذكور، لما صَحَّ ذلك؛ لأنّه كان يقال له: "أنا ما أغويتُك لأخلف عليك إغواءَك بإنظارك؛ بل أنت أغويتَ نفسَك. فماذا أخلف عليك؟ بل أُهلِكُك، وأُريح الناسَ منك" .

ومنها قوله تعالى، ﴿**فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلالَةُ**﴾.(١) ومعناه حَقَّت عليهم الضلالةُ بقَدَر الله؛ كما قال: ﴿**وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ**﴾.(٢) وأمّا تعليله ذلك بقوله، ﴿**إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ اللَّهِ**﴾،(٣) فتلك العلّة مع معلولها مَقدورةٌ مقضيّةٌ لله. فهو الذي قَدَّر الضلالةَ جاريةً على سببِها؛ فهما مقدوران(٤) له؛ كما أنّه خَلَقَ سائرَ المضارِّ والمنافعِ مع أسبابها.

ومنها قوله سبحانه، ﴿**وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ**﴾.(٥) وإذا كانت الهدايةُ دائرةً مع فعلِه وإرادته سبحانه وجوداً وعدماً، فكذلك الضلالة، كما سبق.(٦)

ومنها قول شعيبٍ لقومه، ﴿**وَمَا يَكُونُ لَنَا أَن نَّعُودَ فِيهَا**﴾، يعني لملّتهم، ﴿**إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا**﴾؛(٧) فدَلَّ على أنّ الردّة عن الإيمان بمشيئة الله مع قدرته، لما سبق من [أنّ] الإرادة لا تَستقلّ بالإيجاد.(٨)

ومنها قوله تعالى، ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلاَّ أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ**﴾، إلى قوله، ﴿**فَأَخَذْنَاهُم بَغْتَةً وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ**﴾.(٩) فإنّ هذا، وما سبق في الأنعام، من قوله،

---

(١) الأعراف ٣٠.

(٢) السجدة ١٣.

(٣) الأعراف ٣٠.

(٤) الأصل: مصدوران؟

(٥) الأعراف ٤٣.

(٦) راجع: صفحة ٢١٧–٢٢٠ أعلاه.

(٧) الأعراف ٨٩.

(٨) راجع: صفحة ٢٢٤ أعلاه.

(٩) الأعراف ٩٤–٩٥.

﴿فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ﴾،(١) تفصيلٌ لقوله، ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لا يَعْلَمُونَ﴾.(٢) وهذا إمّا إضلالٌ حقيقيٌّ، أو تَسبُّبٌ إليه. وكلاهما قبيحٌ عندهم؛ فكان الواجب انتفاؤه، لأنّه أصلح.

ومنها قوله تعالى، ﴿أَن لَّوْ نَشَاءُ أَصَبْنَاهُم بِذُنُوبِهِمْ وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لا يَسْمَعُونَ﴾.(٣) والاستدلال لمثله سبق.(٤) وبعده، ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ﴾.(٥)

ومنها قول موسى، ﴿إِنْ هِيَ إِلاَّ فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ﴾.(٦) فأقرّه الله على ذلك. وقد سبق أنّه قال له: "أنت حكيم الحكماء"، حيث اعترَف بالقدر، وأنّ لا خالق إلاّ الله.(٧)

ومنها قوله، ﴿إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لا يَسْبِتُونَ لا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُم﴾.(٨) وهذا اضطرارٌ سَبَبيٌّ؛ فليَجُرَّ الاضطرارَ الخَلقيَّ، لاستوائهما في الاضطرار. ومَن زعَم أنّ هذا ليس باضطرارٍ، فهو كمَن ألقَى حطباً في النار؛ فاحترَق؛ ثمّ قال: / "ما أحرَقتُه". ولا فرق بينهما، إلاّ إرادة الإنسان الاختياريّة؛ وهي مسخَّرةٌ لله سبحانه، مصرَّفةٌ فيما يريد. ‎١٣٠ب

ومنها قوله سبحانه، ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾، إلى قوله، ﴿أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾.(٩) ووجه الاستدلال بها أنّه أخَذ ميثاقَهم، ثمّ أنساهم إيّاه؛ فهم اليوم يَفعلون ما كان منهم غير ذاكرين للميثاق؛ بل أكثرهم منكرٌ له. ولعلّهم لو ذَكَروه، لَوفُوا به. فهُم الآن غافلون عنه، بل جاهلون به قطعاً. ثمّ يوم القيامة يُذكّرهم إيّاه؛ ثمّ يُعاقِبهم. وهذا تكليف ما لا يطاق قطعاً. فليكن خلقُ الأفعالِ

(١) الأنعام ٤٤.
(٢) الأعراف ١٨٢.
(٣) الأعراف ١٠٠.
(٤) راجع: صفحة ٢٦٢-٢٦٥ أعلاه.
(٥) الأعراف ١٠١.
(٦) الأعراف ١٥٥.
(٧) راجع: صفحة ٢٢٨ أعلاه.
(٨) الأعراف ١٦٣.
(٩) الأعراف ١٧٢.

والتعذيبُ عليها كذلك؛ ولا فرق.

ومنها قوله تعالى، ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ﴾.(١) تقديره، والله أعلم، "ولكنّا لم نَشأْ أن نَرفَعه بها؛ فأخلد ﴿إِلَى الأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾. فصار إخلادُه واتّباعُه هواه مرتَّباً على عدم مشيئة الله. فهو من باب الاكتفاء بالمسبَّب عن السبب لرفعِه. وكذلك كلّ سببٍ اعتَلَّ اللهُ به على خلقِه هو مقدورٌ له.

ومنها قوله تعالى، ﴿مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَن يُضْلِلْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ * وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾، الآية.(٢)

ومنها قوله تعالى، ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لا يَعْلَمُونَ﴾.(٣) وقد سبق تفصيلُ هذا الاستدراج في قوله، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلاَّ أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ﴾، الآية.(٤) وهو إضلالٌ بالتسبُّب.

ومنها قوله تعالى، ﴿مَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَلا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾.(٥)

سورة الأنفال وبراءة

ومنها قوله تعالى، ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾.(٦) نَفَى اللهُ سبحانه رَميَ نبيِّه عليه السلام بقوله، ﴿مَا رَمَيْتَ﴾، وأثبتَه بقوله، ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾. فقال العلماء: "الرميُ لا بدّ فيه من قبضٍ وإرسالٍ، وهما مِن فعلِ النبيّ عليه السلام؛ وتبليغٍ وإصابةٍ، وهما مِن فعلِ اللهِ سبحانه". فعلى هذا القياس، تكونُ الأفعالُ منسوبةً إلى العبد بالكسب، وإلى الربّ بالخلقِ. أو يقال: "مبادئُ الأفعالِ بعزمِ العبدِ وكسبِه؛ وغاياتها بخلقِ الله ومعونتِه. وفي صدرِ الآية، ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾؛ وهو قاطعٌ في الباب.

ومنها قوله سبحانه، ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾.(٧) يعني: بخلقِ

(١) الأعراف ١٧٦.
(٢) الأعراف ١٧٨-١٧٩.
(٣) الأعراف ١٨٢.
(٤) الأعراف ٩٤.
(٥) الأعراف ١٨٦.
(٦) الأنفال ١٧.
(٧) الأنفال ٢٤.

الدواعي إلى ما يريد، والصوارف عمّا لا يريد. قال ابن عبّاس: "يحول بين الكافر وطاعته، والمؤمن ومعصيته".(١) وقال مجاهدٌ: "يحول بينه وبين قلبه حتى لا يَعقِل، ولا يَدري ما يَفعل".(٢) وقيل: "يحول بين المؤمن واعتقاد الكفر، وبين الكافر وبين الإيمان".

ومِن بَراءة، ﴿زُيِّنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾.(٣) وقد سبق مثلُها، والاستدلال به.(٤)

ومنها قوله تعالى، ﴿وَلَكِن كَرِهَ اللَّهُ انبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ﴾.(٥) "ثَبَّطَهُمْ": "حَلَّ عزائمَهم عن الجهاد، وزَيَّن لهم التَخلُّفَ". وقيل: "أي بلسان القدرة الكونيّة". فهذا قاطعٌ في أنّ التكليف والتكوين لا يَتناقضان من الله سبحانه؛ لأنّه قال لهم بلسان التكليف: "جاهِدوا، وانهضوا مع رسول الله في سبيل الله"؛ وقال لهم بلسان التكوين والقدر: "﴿اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ﴾. فكذلك يجوز أن يقول للعبد: "لا تَزنِ"، ثمّ يخلق فيه الزنا؛ أو: "صَلِّ"، ثمّ يثبِّطَه عن الصلاة.

ومنها قوله تعالى، ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ﴾.(٦) أي جَعَل اللهُ النفاقَ في قلوبهم. وذلك إضلالٌ لهم، أو زيادة إضلالٍ.

ومنها قوله تعالى، ﴿رَضُوا بِأَن يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطُبِعَ﴾.(٧) وفي التي بعدها بآياتٍ، / ﴿وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لا يَعْلَمُونَ﴾،(٨) ﴿لا يَفْقَهُونَ﴾.(٩) وقد سبق معنى "الطبع".(١٠) ١٣٠ب

(١) رواه ابن أبي حاتم الرازي، التفسير، ٥، ١٦٨٠-١٦٨١.

(٢) مجاهد، التفسير، ١، ٢٦١.

(٣) التوبة ٣٧.

(٤) راجع: صفحة ٢٦٩؛ ٢٧١-٢٧٢ أعلاه.

(٥) التوبة ٤٦.

(٦) التوبة ٧٧.

(٧) التوبة ٨٧.

(٨) التوبة ٩٣.

(٩) التوبة ٨٧. وفي الأصل: "لا يفقهون لا يعلمون". والآية: ﴿وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لا يَفْقَهُونَ﴾ (التوبة ٨٧).

(١٠) راجع: صفحة ٢٦٢-٢٦٥ أعلاه.

ومنها قوله تعالى، ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾.(١) أخبر اللهُ سبحانه أنّه يُضِلّ مَن بَيَّن له، فلم يَتَّقِ. وذلك هو هداه لهم – أعني البيانَ – وهو الهُدى المجرَّد.

فأمّا قوله، ﴿وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ نَّظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ هَلْ يَرَاكُم مِّنْ أَحَدٍ ثُمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُم﴾؛(٢) فيُحتمَل أنّه دعاءٌ عليهم بصرفِ قلوبهم عن الاهتداء، وما في قلوب المؤمنين مِن الانشراح للآيات. ويحتمَل أنّه إخبارٌ من الله سبحانه أنّه صَرَفَ قلوبهم ومَنَعَها عن تلَقّي الحقّ. وعلى التقديرين، فهي حجّةٌ؛ لأنّ دعاء الله واقعٌ، وخبره صادقٌ.

سورة يونس عليه السلام

قوله سبحانه، ﴿كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾.(٣) وسبق نظيرها في الأنعام.(٤)

ومنها قوله تعالى، ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾.(٥) فأخبر أنّ دعاءه عامٌّ للناس، وهدايته خاصّةٌ بمن يشاء. وقد سبق أنّ مطابَقة مقدوره لمعلومه واجبٌ.(٦)

ومنها قوله تعالى، ﴿كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾.(٧) وهذا يؤكِّد ما ذكرناه، مِن وجوبِ مطابَقة مقدورِه معلومَه. لأنّ كلمته لمّا حَقَّت بعدم إيمانهم، وَجَب أن يحُول بينهم وبين الإيمان، لئلاّ يؤمنوا؛ فيُخالِف الخبرَ الخبرُ، والعلمَ متعلَّقُه.

ومنها قوله سبحانه، ﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّي إِلَّا أَن يُهْدَى﴾.(٨) أي لا يُرشِد إلاّ أن يُرشِده اللهُ

(١) التوبة ١١٥.

(٢) التوبة ١٢٧.

(٣) يونس ١٢.

(٤) راجع: صفحة ٢٨٠ أعلاه.

(٥) يونس ٢٥.

(٦) راجع: صفحة ١١٩ أعلاه.

(٧) يونس ٣٣.

(٨) يونس ٣٥.

إرشاداً كاملاً، بحيث يَصِحّ منه أن يُرشِد الناسَ. وإن حُمِل "الهُدى" في هذه الآية على الإرشاد المجرَّد، لم يكن حجّةً في الباب.

ومنها قوله تعالى، ﴿**أَفَأَنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ**﴾،(١) ﴿**أَفَأَنتَ تَهْدِي الْعُمْيَ**﴾.(٢) أي أنهم صمٌّ عميٌ. فهو مثلُ قوله، ﴿**خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ**﴾.(٣)

ومنها قوله تعالى، ﴿**كَذَلِكَ نَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ**﴾.(٤)

ومنها قول موسى، ﴿**وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالاً فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَن سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الأَلِيمَ**﴾.(٥) قال الله سبحانه: ﴿**قَدْ أُجِيبَت دَّعْوَتُكُمَا**﴾.(٦) والسَدُّ على القلب في معنى الختمِ عليه، ومنعِه من أن يَستنير بضياء العقل.

ومنها قوله تعالى، ﴿**إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ * وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الأَلِيمَ**﴾.(٧) والاستدلال بها كالاستدلال بنظيرها في أوائل السورة.

ومنها قوله سبحانه، ﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾.(٨) وقد سبقت، ونظيرته من سورة الأنعام وهود.(٩) ثمّ قال: ﴿**وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ**﴾.(١٠) وقد سبقت نظيرتها في الأنعام في قوله، ﴿**يَجْعَلُ ... الرِّجْسَ**﴾.(١١)

---

(١) يونس ٤٢.

(٢) يونس ٤٣.

(٣) البقرة ٧.

(٤) يونس ٧٤.

(٥) يونس ٨٨.

(٦) يونس ٨٩.

(٧) يونس ٩٦–٩٧.

(٨) يونس ٩٩.

(٩) راجع: صفحة ٢٨٠ أعلاه؛ و ٢٩٠ أدناه.

(١٠) يونس ١٠٠.

(١١) الأنعام ١٢٥. وفي الأصل: "ويجعل". وراجع صفحة ٢٨٢ أعلاه.

سورة هود عليه السلام

فمنها قوله تعالى، ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾.(١) يحتمَل أنّ يُجعَل مِن أدلّة الباب على معنى أنّ الله سبحانه لَـمَّا خَتَم على سمعِهم وبصرِهم، صاروا لا يَستطيعون سمعاً ولا يبصرون. وحقيقته أنّه أغفَلَهم عن التدبير والنظر؛ فصاروا كمن لا يَسمَع ولا يُبصِر؛ لأنّ سمعهم / وبصرهم لم يَنفعهم؛ فصار كالمعدوم المتَعَذِّر. ويحتمل أن يجعل ذلك مَثلاً محضاً؛ أي لبُغضِهم القرآنَ والإيمان، لا يستطيعون سمعَه وإبصارَ مَن يدعوهم إليه؛ كما يقال: "ما أستطيع أرى فلاناً، ولا أسمع كلامَه. ولهذا قال بَعدُ: ﴿مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالأَعْمَى وَالأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلاً﴾.(٢)

١٣١ أ

ومنها قوله سبحانه، ﴿وَأُوحِيَ إِلَى نُوحٍ أَنَّهُ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلاَّ مَن قَدْ آمَنَ﴾.(٣) وقد مَرَّ الاستدلالُ به في تكليف ما لا يطاق، وغيره.(٤)

ومنها قوله تعالى، ﴿مَّا مِن دَابَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾.(٥) أي قاهرٌ لها، فلا تَتصرَّف إلاّ بما يُصرِّفها فيه ويخلق فيها دواعيه. يَدلُّ على هذا أنها في سياق قول هودٍ لقومه، ﴿فَكِيدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لا تُنظِرُونِ * إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُم مَّا مِن دَابَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾؛(٦) أي لا تَفعلون بي إلاّ ما يُقدِّره اللهُ على أيديكم. وحينئذٍ، يكون الفعل في الحقيقة منه، لا منكم. وأنا راضٍ بما يكون من ربي عزَّ وجلَّ.

ومنها قوله سبحانه، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾، الآيتين.(٧) وقد سبق الاستدلال بهما.(٨)

---

(١) هود ٢٠.

(٢) هود ٢٤.

(٣) هود ٣٦.

(٤) راجع: صفحة ١١٧ أعلاه.

(٥) هود ٥٦.

(٦) هود ٥٥–٥٦.

(٧) هود ١١٨–١١٩.

(٨) راجع: صفحة ٢٨٠؛ ٢٨٩ أعلاه.

سورة يوسف، عليه السلام

فمنها قوله تعالى، ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ﴾.(١) وهو معنى قوله، ﴿إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ﴾.(٢) ومعنى ذلك أنّه إذا أراد شيئاً، كان. وقد بيّنّا أنّ مراده ومقدوره لا بدّ وأن يطابق معلومَه السابق، لئلاّ يتناقض مقتضَى صفاته الذاتيّة. وذلك يقتضي ما قلناه من [أنّ] تقدير الأفعال وخلقه أطبق معلومه.

ومنها قوله تعالى، ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ﴾.(٣) وإنما صَرَف ذلك عنه بإظهار البرهان وخلقِ دواعي التركِ.

وقد أخبرني بعضُ مَن أثِق به عن بعض مَن يَثِق به أنّه قال: "تعَلّقتُ امرأةً. فلم أزَل بها، حتى حصّلتُها في البيت. وقَعَدتُ منها مقعدَ الرجلِ من امرأته، وتلقاءَ وجهي مرآةٌ لأهلي. فعَرَضَ لي أن نَظَرتُ إلى المرآة؛ فإذا صورتي صورة خنزيرٍ". قال: "فتركتُ ما أنا فيه، ووَقعتُ مغشيّاً عليّ. فلم استيقظ إلاّ والمرأة قد ذَهَبَت، وقد صار أهلي حولي، وكانوا غُيَّباً".

قلتُ: فكما يَصرِف عن بعض خلقه الفحشاءَ بهذه الدواعي والبراهين، وليس ذلك واجباً عليه، كذلك يوقِع بعضَهم فيها بخلقِ دواعيها وتركِ ما يَردَع عنها. وليس ذلك مستقبَحاً منه. والله أعلم.

ومنها قوله، حكايةً عن يوسف، ﴿وَإِلاَّ تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ﴾، إلى قوله، ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ﴾.(٤) فصَرَّح يوسفُ بأنّ الله سبحانه إن لم يَصرِف عنه كيدَهن، وَقَعَ فيه. لا يقال: "الآية حجّةٌ عليكم، لأنّه قال: "إن لا تَصرِف عني، أَصبُ"؛ فنَسَبَ الصُبوَّ إلى نفسه؛ وهو مرادنا"؛ لأنّا نقول: إنما نَسَب الصُبوَّ إلى نفسه مِن حيث هو كسبٌ له، على ما سبق في تفسير الكسب.(٥) ونحن لا ننكِر ذلك. لا أنّه ادّعاه خلقاً؛ إذ لو كان خلقاً له باختيارِه، لما كان لِصَرفِ الله وعدمه فيه تأثيرٌ. وما يَدّعونه من إعانة الله ولطفِه تمويهٌ راجعٌ إلى حقيقة ما نقوله نحن.

(١) يوسف ٢١.

(٢) الطلاق ٣.

(٣) يوسف ٢٤.

(٤) يوسف ٣٣-٣٤.

(٥) راجع: صفحة ١٦٤-١٦٧ أعلاه.

سورة الرعد

فمنها قوله سبحانه، ﴿وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ﴾.(١) وهو، لكونه في سياق الشرط، عامٌّ في كلّ سوءٍ جَرَى على العبد من خارج نفسه، أو من فعلِه. وقد أخبر اللهُ أنّ ما أراد من ذلك لا مردَّ له؛ فدَلّ على أنّه بتقديره. / إذ لو لم يكن بتقديره، لجاز أن يريده، فلا يكون؛ فيكون لما أراده من ذلك مردٌّ؛ فيخالِفُ الخبرُ الخبرَ.

١٣١ب

ومنها قوله سبحانه، ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾.(٢) ونظيرها في سورة الزمر.(٣) وهو عامٌّ في الأعيان والأفعال. لكنّ الاعتراض عليه بأنّه عامٌّ مخصوصٌ بذات الله سبحانه وصفاته، عند المثبتين لها. والعامّ(٤) دلالتُه على جميع الأفراد ظنّيّةٌ، لا قاطعةٌ. فإذا خُصّ، ازدادَت دلالته ضعفاً؛ لوقوع الخلاف في بقائه حجّةً أم لا، وفي بقائه حقيقةً أو مجازاً. وبتقدير بقائه حجّةً، يجوز تخصيصُ محلِّ النزاع منه بدليلٍ. فنحن نخُصّ أفعالَ العبادِ من هذا العموم بأدلّتنا السابقة. فيبقى المخلوقُ لله سبحانه، ما عدا ذاته وصفاته وأفعال خلقه.

والجواب أنّ العامّ حجّةٌ بالجملة، سواءٌ كانت دلالته قاطعةً أو ظنّيّةً. وهو حجّةٌ بعد التخصيص. وتخصيص محلّ(٥) النزاع منه بدليلٍ جائزٌ. لكنّ أدلّتكم السابقة قد أَجَبنا عنها بما مرَّ؛ وأكثرها لازمٌ عليكم.

ومنها قوله سبحانه، ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ﴾.(٦) وقد سبق لها نظائر.(٧) فإن قيل: "رَتّب الهُدى على الإنابة؛ فدَلّ على أنّه لا يُضِلّ ويَهدي ابتداءً، بل مكافأةً على الطاعة والمعصية"، قلنا: هذا سؤالٌ سبق، وجوابه. وهو إن ثبت ما ذكرتم، فالضلال والهداية وشِبهِهما الذي رُتّبا عليه مخلوقاتٌ لله سبحانه. ويخص

(١) الرعد ١١.

(٢) الرعد ١٦.

(٣) راجع: صفحة ٣١٠ أدناه.

(٤) الأصل: العلم.

(٥) الأصل: مجلى.

(٦) الرعد ٢٧.

(٧) راجع: صفحة ٢٧٠ أعلاه.

هذا المكان ونحوه بأنّ المراد "يهدي إليه مَن عَلِم أنّه لو ترَكَه واختيارَه، لكان مُنيباً"، وقد سبق تقريره.(١) ثمّ نقول: إن رتَّب الهدايةَ على الإنابة، فقد رتّب الاستدلالَ على المشيئة المجرّدة؛ وهو المطلوب.

ومنها قوله سبحانه، ﴿أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَن لَّوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾.(٢) وقد سبق نظيرها في سورة يونس وهودٍ عليهما السلام.(٣)

ومنها قوله سبحانه، ﴿بَلْ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرُهُمْ وَصُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾.(٤) فهذه الجملة كلّها نصوص المقصود. إذ تضمّنَت تزيينَ المكر لهم؛ والمزيِّنُ لهم إمّا الله، وإمّا الشيطان، بتقديرِ الله. كما سبق.(٥) وأنهم صَدُّوا عن السبيل؛ والكلام في الصَدِّ كالتزيين. وأنّ مَن يُضللهِ اللهُ فما له من هادٍ، كما سبق في الأعراف، ويأتي في الكهف، إن شاء الله تعالى.(٦)

ومنها قوله سبحانه، ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾.(٧) هذه من شُبَه المسألة؛ وليست قاطعةً فيها. لأنّ جنس ما يمحوه ويُثبته ليس مبيَّناً فيها؛ لجواز أنّه يمحو ما يشاء ويُثبت مِن الأرزاق والآجال، أو القرآن نسخاً وإحكاماً. لكن قد رُويَ في تأويلها آثارٌ عن السلف، تدلّ على المقصود. فروى عبد الرزّاق، عن الثوريّ، عن ابن أبي ليلى، عن المِنهال، عن سعيد بن جبيرٍ، عن ابن عبّاسٍ، في قوله، ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾، قال: "إلاّ الشقاء والسعادة والحياة والموت".(٨) قلتُ: يعني أنّ هذه الأشياء معلومةٌ عنده، سبق بها علمُه، ونفذَت فيها مشيئتُه، فلا تتغيّر.

ورَوى عن(٩) معمر بن سليمان، عن أبيه، قال: سُئل ابن عبّاسٍ عن "أمّ الكتاب"،

---

(١) راجع: صفحة ٢٣٥–٢٣٧ أعلاه.

(٢) الرعد ٣١.

(٣) راجع: صفحة ٢٨٩، ٢٩٠ أعلاه.

(٤) الرعد ٣٣.

(٥) راجع: صفحة ٢٧١–٢٧٢ أعلاه.

(٦) راجع: صفحة ٢٨٦ أعلاه، وصفحة ٢٩٩ أدناه.

(٧) الرعد ٣٩.

(٨) الصنعاني، التفسير، ١، ٣٣٨.

(٩) في الأصل: "عن عن". ولعلّ راوياً سقط من السند.

فقال: قال كعبٌ: "خَلَقَ اللهُ الخلقَ، وعَلِم ما هم عاملون. ثمّ قال لعلمه: "كُنْ"، فكان كتاباً".[١] قلتُ: يعني قال لمعلومه فيهم: "كُنْ"؛ لأنّ علمه سبحانه لا يَقبَل تأثيراً وإرادةً وقدرةً[٢]؛ لأنّه قديمٌ. وإنما سُمّي المعلوم "عِلماً" تجوُّزاً.

١٣٢أ ورَوى عبد الرزّاق، / عن مَعْمرٍ، عن قتادة، عن الحَسَن، قال: "مَن كَذّب بالقدر، فقد كذّب القرآنَ".[٣] وهذا يدلّ على أنّ تلك الرسالة منحولةٌ على الحَسن.

ومنها قوله سبحانه، ﴿**وَاللَّهُ يَحْكُمُ لا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ**﴾.[٤] وقد بيّنّا أنّ تعلُّق علم الله في الأزل بوقوع المعاصي يَستلزم الحكمَ بها، بمعنى القضاء والتقدير؛ لئلاّ يخالف العلمُ المعلومَ؛ فلا يكون لذلك الحكم معقّبٌ، أي ناقضٌ. ويلزم من ذلك أنّه مقدِّرُ الأفعالِ وموجِدها. والله أعلم.

سورة إبراهيم عليه السلام

فمنها قوله تعالى، ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾.[٥] وقد ذُكر في آخر السورة، ﴿**وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ**﴾.[٦] فللخصم أن يقول: "قوله، 'يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ'، عامٌّ؛ وقوله، 'يُضِلُّ اللهُ الظّالمينَ'، خاصٌّ؛ فتقدَّم. وحينئذٍ، ما أضلّ إلاّ ظالماً". لكن قد سبق الجواب عن هذا مستوفىً.[٧]

ومنها قوله، ﴿**وَمَا لَنَا أَلاَّ نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَقَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا**﴾.[٨] وإذا كان هو الذي هَدى الرسلَ، جاز أن يكون هو الذي أضلّ الكفّار. وقد دَلّ على وقوعه النصوصُ. فإنّ العبد هو هادي نفسه عند الخصم، كما أنّه مضلّها وهذه الآية ونحوها تَرِد عليه.

---

(١) الصنعاني، التفسير، ١، ٣٣٨.

(٢) الأصل: القدرة.

(٣) الصنعاني، التفسير، ١، ٣٣٩.

(٤) الرعد ٤١.

(٥) إبراهيم ٤.

(٦) إبراهيم ٢٧.

(٧) راجع: صفحة ٢٣١-٢٣٢ أعلاه.

(٨) إبراهيم ١٢.

ومنها قوله تعالى، حكايةً عن الضعفاء والمستكبرين، ﴿إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنتُم مُّغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِن شَيْءٍ قَالُوا لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهَدَيْنَاكُمْ﴾.(١) وأقرّهم اللهُ على هذا، ولم يُنكِر عليهم كما أنكر على القائل، ﴿لَوْ أَنَّ اللَّهَ هَدَانِي لَكُنتُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾.(٢) لأنّ هذا أراد نفيَ الإرشادِ المجرَّد؛ فكذّبه اللهُ بقوله، ﴿بَلَى قَدْ جَاءَتْكَ آيَاتِي﴾؛(٣) وأولئك أرادوا الهدى الكامل المصاحَب بالتوفيق؛ فلم يُكَذِّبهم. وتَبيّن بهذا أنّ(٤) قول الشيطان لهم بعدَ هذا، ﴿فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنفُسَكُم﴾.(٥) معناه "على كسبكم"، على ما سبق تفسيرُه، أو "على أنّكم لو تُركتم مختارين، لعَصيتم"، كما سبق.(٦)

ومنها قوله تعالى، ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾.(٧) وليس بعد هذا بصريحٍ في إثبات القدر.

سورة الحجر

فمنها قوله سبحانه، ﴿كَذَلِكَ نَسْلُكُهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ﴾.(٨) اختُلف في الضمير في "نَسْلُكُهُ". فقيل: هو ضمير "الذكر" في ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾.(٩) وهو الظاهر، بدليل قوله في الشعراء، ﴿كَذَلِكَ سَلَكْنَاهُ﴾؛(١٠) فهو ضميره؛ لأنّ السياق له، وهو قريبٌ منه جداً. ومعنى الآية على هذا: "إنّا سلكنا القرآنَ في قلوب الكفّار كما سلكناه في قلوب المؤمنين، لتقوم الحجّةُ عليهم في كفرهم وتكذيبهم". ومعنى "سَلْكِه في قلوبهم"، "إسماعُهم إيّاه، حتى وصلَت معانيه بواسطة ألفاظه إلى قلوبهم". قلتُ: لكنّه مَنَعَهم فهمَه وقبولَه بالأكنّةِ التي جعلها، والختمِ والطبعِ على قلوبهم.

(١) إبراهيم ٢١.

(٢) الزمر ٥٧.

(٣) الزمر ٥٩.

(٤) الأصل: "بهذان".

(٥) إبراهيم ٢٢.

(٦) راجع: صفحة ٢٣٥-٢٣٦ أعلاه.

(٧) إبراهيم ٢٧.

(٨) الحجر ١٢.

(٩) الحجر ٩.

(١٠) الشعراء ٢٠٠.

وقيل: الضمير للكفر والشرك. رَوَى عبد الرزّاق، عن الثوريّ، عن حميدٍ، عن الحَسن، في قوله، ﴿كَذَلِكَ سَلَكْنَاهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ﴾، قال: "الشرك". ورَوَى عن مَعْمَرٍ، عن قتادة، / قال: "إذا كَذّبوا، سَلَكَ اللهُ في قلوبهم أن لا يؤمنوا به".(١) قال بعضُ المفسِّرين: "معناه: كما سَلَكَ الكفرَ والتكذيبَ في قلوب الأوّلين، يَسلُكه في قلوب هؤلاء؛ فلا يؤمنون به، [أي] بمحمّدٍ، أو بالقرآن، أو بهما؛ وهما متلازِمان".

١٣٢ب

ومنها قوله تعالى، حكايةً عن إبليس، ﴿رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي﴾.(٢) وقد سبق وجه الاستدلال بها في سورة الأعراف.(٣)

سورة النحل

فمنها قوله تعالى، ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾.(٤) وقد سبق نظيرها ووجه الاستدلال به.(٥)

ومنها قوله تعالى، ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ﴾.(٦) والمراد "بالهدى" ها هنا الهدى التامّ، وهو الإرشاد المصاحَب بالتوفيق؛ لأنّ الإرشاد المجرَّد حَصَل للجميع، وبه قامت الحجّةُ على الخلقِ. و ﴿حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ﴾، يعني من الله بقضائه وقدره، كما سبق.(٧)

ومنها قوله تعالى، ﴿إِن تَحْرِصْ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُهْدَى مَن يُضِلُّ﴾.(٨) على قراءةِ من بَنَى "يُهْدَى"، لما لم يُسَمَّ فاعلُه.(٩) و "يُضِلُّ"، من الرباعيّ. فهو في معنى قوله، ﴿وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾؛(١٠) أي "لا يُهدَى مِن الخلقِ مَن أضلّه اللهُ"؛ أو "من يُضلّه اللهُ لا يُهدَى".

(١) الخبران في: الصنعاني، التفسير، ١، ٣٤٥-٣٤٦.
(٢) الحجر ٣٩.
(٣) راجع: صفحة ٢٨٣-٢٨٤ أعلاه.
(٤) النحل ٩. وفي الأصل: "وله منها".
(٥) راجع: صفحة ٢٨٩؛ ٢٩٠؛ ٢٩٣ أعلاه.
(٦) النحل ٣٦.
(٧) راجع: صفحة ٢٢٠ أعلاه.
(٨) النحل ٣٧.
(٩) راجع: ابن الجزري، النشر، ٢، ٣٠٤.
(١٠) الرعد ٣٣؛ الزمر ٢٣؛ ٣٦؛ غافر ٣٣.

ومنها قوله سبحانه، ﴿**إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾.(١) والاستدلال بها يَتوقّف على ثبوتِ إرادة الله لجميع الكائنات. وقد سبق الكلام فيه.(٢) فإذا ثبت، قلنا: الكفر مرادٌ لله؛ وكلّ مرادٍ لله، فإنما يوجَد بتكوينه؛ فالكفر يوجَد بتكوينه.

ومنها قوله تعالى، ﴿**وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ**﴾.(٣) والإيمان والهدى أكبر النعم؛ فهما من الله؛ بمعنى أنّه خلقَهما فيهم عقبَ الإرشادِ إليهما والتوفيقِ لهما. وعند الخصم، إنّ الإنسان يَهدي نفسَه ويُضلّها؛ ولولا ذلك، لما قامت عليه الحجّةُ. قلتُ: وإذا كان النعمُ منه سبحانه، فكذا النقم؛ والضلال أعظمها.

ومنها قوله تعالى، ﴿**وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾.(٤) وقد سبق لها نظائر.(٥)

ومنها قوله تعالى، ﴿**إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ**﴾.(٦) فدلّ على أنّ الهداية وسَلْبَها منه سبحانه.

ومنها قوله تعالى، ﴿**أُولَٰئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ**﴾.(٧) قلتُ: والله هو الذي أغفلهم؛ بدليل قوله، ﴿**وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا**﴾.(٨) وقد سبقت الآية ونظائرها أوّل البقرة.(٩)

ومنها قوله، في حقّ إبراهيم، ﴿**اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**﴾.(١٠) وقد سبق قولُ إبراهيم، ﴿**لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ**﴾.(١١)

---

(١) النحل ٤٠.

(٢) راجع: صفحة ٢٩٢ أعلاه.

(٣) النحل ٥٣.

(٤) النحل ٩٣.

(٥) راجع: صفحة ٢٨٩؛ ٢٩٠؛ ٢٩٣؛ ٢٩٦ أعلاه.

(٦) النحل ١٠٤.

(٧) النحل ١٠٨.

(٨) الكهف ٢٨.

(٩) وراجع: صفحة ٢٦٢-٢٦٥ أعلاه.

(١٠) النحل ١٢١.

(١١) الأنعام ٧٧. وراجع: صفحة ٢٧٩ أعلاه.

سورة بني إسرائيل، على صالحيهم السلام

١٣٣أ **فمنها قوله تعالى،** ﴿**وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً / أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا**﴾.(١) كثُر النزاعُ في هذه الآية. فقرأ بعضُ القرّاءِ "أمَّـرَ"، بالتشديد من الإمرَة والتأمير، وهي الولاية؛ أي "ولّيناهم أمرَها، ففسقوا". لأنّ الولاية سببٌ قوّى الفسقَ؛ لأجل القدرةِ التي تُصحّح مقتضى الشهوات.

وقرأ بعضُهم "آمَرْنا"، بالمدّ والتخفيف، و"أَمَرْنا"، بغير مدٍّ، بمعنى "كثّرنا أهلَها، ففسقوا".(٢) والكثرة، مع الطِباع الرديئة، سببٌ للفسق أيضاً. ولذلك كانت الإمامة واجبةً على الأمّة للصلاح، والعدلِ بين الناس، ودفعِ الظلم. رَوى عبد الرزّاق، عن مَعْمَرٍ، عن قتادة، قال: "أَمَرنَا مُترَفِيها: أكثرنا".(٣)

وقرأ بعضُهم "أَمَرنا"، مِن الأمر الذي هو ضدّ النهيِ. وحقيقة اللفظ، "قلنا لهم: افسُقُوا". إلاّ إنها غير مرادةٍ قطعاً؛ لقوله تعالى، ﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ**﴾.(٤) فلا بدّ من حملِها على المجاز. فقال الزمخشريّ: "معناه إنّ الله أنعمَ عليهم ليَشكُروا؛ فجعلوا النعمةَ سببَ البطرِ".(٥) وقال غيره: "أمَرناهم بالطاعة، فخالفوا؛ ففسقوا بالمخالَفة؛ فحقّ عليهم القولُ بذلك".

وهي على هذين الوجهين حجّةٌ في الباب، تقريرها ما سبق، مِن أنّ فِسقَهم كان معلوماً لله. فأمرُهم بالطاعة، مع العلمِ لمخالفتهم، اضطرارٌ لهم إلى الفسق بجهة التسبُّب. ولنا أن نحمل الأمرَ هنا على الأمر الكونيّ؛ أي أمَرناهم بلسان التكوين، ففسقوا، لتبلُغ عليهم حجّتُنا، وتَنفُذ فيهم مشيئتُنا، كما سبق في قوله تعالى، ﴿**وَلَكِن كَرِهَ اللَّهُ انبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ**﴾.(٦) وهذا أوضح التأويلات على رأيِ مثبتي القدر.

---

(١) الإسراء ١٦.

(٢) راجع: ابن الجزري، النشر، ٢، ٣٠٦.

(٣) الصنعاني، التفسير، ١، ٣٧٥.

(٤) الأعراف ٢٨.

(٥) الزمخشريّ، الكشّاف، ٣، ٥٠٠.

(٦) التوبة ٤٦. وراجع صفحة ٢٨٧ أعلاه.

ومنها قوله سبحانه، ﴿**وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا**﴾.(١) وهي ونظائرها في معنى الختم والطبع؛ وقد سبق أوّل البقرة.(٢)

ومنها قوله تعالى، ﴿**إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ**﴾.(٣) ونظيرها في سورة الحجر. ووجه دلالتها أنّه سبحانه جَعَلَ لنفسه عباداً اختصّ بهم، وأصفاهم إليه، وعَصَمهم من الشيطان قبل خلقِهم. وآخرين غاوين أبعَدَهم وأبغضهم؛ ولو تُركوا واختيارهم في أفعالهم، مع ظهور آيات الله وقوارِع معجزاته، لهدوا أنفسهم. فما كانوا غاوين ضالّين إلاّ بقضائه وقدره. وقد سبقت هذه الطريقة.(٤)

ومنها قوله سبحانه، ﴿**وَلَوْلا أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلاً**﴾.(٥) و"تثبيته" هو خلقُ الثباتِ فيه بواسطة خلقِ داعيه فيه. فمَن لا يُثبِّته اللهُ، يرتدّ عن دينه. وقد سبق أنّه لا فرق بين فِعلِ القبيح، وبين ترك منعه من القادر على ذلك. فإذا جاز تركُ العصمةِ من الكفر، جاز خلقُ الكفرِ.(٦) والله أعلم.

ومنها قوله تعالى، ﴿**وَمَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِهِ**﴾.(٧) وقد سبق لها نظائر.(٨)

سورة الكهف

فمنها قوله تعالى، ﴿**وَزِدْنَاهُمْ هُدًى * وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ**﴾.(٩) أي ثبّتناهم على الهدى لئلاّ يضلّوا كما ضلّ قومُهم.

ومنها قوله، ﴿**مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُّرْشِدًا**﴾.(١٠) وهي كنظائرها(١١) من النصوص القواطع في الباب.

(١) الإسراء ٤٦.
(٢) راجع صفحة ٢٦٢-٢٦٥ أعلاه.
(٣) الإسراء ٦٥.
(٤) راجع صفحة ٢١٧-٢٢٠ أعلاه.
(٥) الإسراء ٧٤.
(٦) راجع صفحة ٢٢٠ أعلاه.
(٧) الإسراء ٩٧.
(٨) راجع صفحة ٢٨٦ أعلاه.
(٩) الكهف ١٣-١٤.
(١٠) الكهف ١٧.
(١١) الأصل: نظائرها.

ومنها قوله تعالى، ﴿**وَلا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا * إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ**﴾، إلى قوله، ﴿**وَقُلْ عَسَى أَن يَهْدِيَنِ رَبِّي لأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا**﴾.(١) فأخبر أنّ بدون مشيئته لا يتمّ أمرٌ؛ وقد دلّ عليه سببُ الآية / وأمرُ النبيِّ عليه السلام أن تُتَرَجَّى الهدايةُ من الله سبحانه. ١٣٣ب

ومنها قوله تعالى، ﴿**وَلا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ**﴾.(٢) ومعنى "أغفلنا": "صَرَفنا قلبَه عن ذكرنا"؛ كقوله، ﴿**صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُم**﴾،(٣) ﴿**وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ**﴾.(٤) وحمَل الزمخشريُّ ﴿**أَغْفَلْنَا**﴾ على معنى "جعلناه غافلاً عن الذكر بالخُذلان"، أو "وَجدناه غافلاً"؛ كقولك "أحمَدتُه، وأبخَلتُه، وأجبَنتُه"، أي وَجَدتُه كذلك؛ أو من "أغفَلَ إبلَه"، إذا لم يجعل لها سِمةً تُعرَف بها. كأنّه سبحانه لم يَسِمْ قلبَه بالذِكر، ولم يجعله مِمَّن كُتِب في قلوبهم الإيمانُ."(٥) قلتُ: والأوّل والآخر تسليمٌ لما نقوله. والثاني خلاف الظاهر. ثمّ هو غير منافٍ؛ لجواز أن تجده غافلاً، لكونه خَلَق فيه الغفلةَ.

فأمّا قوله، ﴿**وَاتَّبَعَ هَوَاهُ**﴾؛ ولم يقل، "فاتّبع"؛ لأنّ المرادَ اجتمَع له الأمران: إغفالنا له بالخلق، واتّباعه هواه بالكسب. ولم تَرِد الأخبارُ بأنّ الإغفال سببُ اتّباعِ الهوى، وإن كان في نفس الأمر كذلك.

ومنها قوله سبحانه، ﴿**وَلَوْلا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لا قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ**﴾.(٦) وتقديره "ما شاء الله كان"، كما هو مستفيضٌ على ألسنة الناس.

ومنها قوله تعالى، ﴿**وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا**﴾. ثمّ أكّد ذلك بقوله، ﴿**وَإِن تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَن يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا**﴾.(٧) وهذا جزمٌ منه بأنهم لا يهتدون في المستقبل. ولولا أنّه المانع لهم، لما وثق حتى جزَم بهذا الجزم. فإن قيل: "وثوقه مستندٌ إلى العلم"، قلنا: فقد بيّنّا أنّ المقدور منهم يجب مطابَقتُه للعلم. وإلاّ، جاز أن لا يُطابِق؛ فينقلب العلمُ جهلاً.

(١) الكهف ٢٣-٢٤.

(٢) الكهف ٢٨.

(٣) التوبة ١٢٧.

(٤) الجاثية ٢٣.

(٥) الزمخشريّ، الكشّاف، ٣، ٥٨٢.

(٦) الكهف ٣٩.

(٧) الكهف ٥٧.

سورة مريم عليها وعلى ابنها السلام

فمنها قوله تعالى، حكايةً عن المسيح، ﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ﴾، إلى قوله، ﴿وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا﴾.(١) فدلّ على أنّ كلّ مَن كان جبّاراً شقيّاً، فإنّ الله جعلَه كذلك. وهذا ممّا لا يحتمِل تأويلاً. إلاّ إن يقال: "خذلَه، فتجبّر"؛ وهو جُعِل بالتسبُّب؛ فلا فرق.

ومنها قوله تعالى، ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا﴾.(٢) وهو إضلالٌ بالتسبّب.

سورة طه لم نعدّ فيها من أدلّة الإثبات شيئاً. وكذلك سورة الأنبياء.

سورة الحجّ

فمنها قوله تعالى، ﴿وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَأَنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يُرِيدُ﴾.(٣) وقد سبق نظيرها.(٤)

ومنها قوله تعالى، ﴿وَهُدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ وَهُدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ﴾.(٥) فبَنَى الفعلَ لما لم يُسمَّ فاعلَه. فدلّ على أنّ الفاعل للهداية فيهم غيرهم. وليس إلاّ الله سبحانه. فالضلال كذلك؛ لأنهما سواءٌ عند الخصم.

ومنها قوله سبحانه، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ﴾. ثمّ قال: ﴿لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ﴾.(٦) وكان إلقاء الشيطان أنّه شبّه صوتَه بصوت رسول الله، وهو يَتلُو سورةَ النجم. حتى وصل إلى قوله، ﴿وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى﴾،(٧) ألقى الشيطانُ، "تلك الغرانيقُ العُلَى(٨) إنّ شفاعتهم لتُرتَجى". فافتَتنت قريشٌ بذلك، وقالوا:

---

(١) مريم ٣١-٣٢.
(٢) مريم ٨٣.
(٣) الحج ١٦.
(٤) راجع: صفحة ٢٧٠ أعلاه.
(٥) الحج ٢٤.
(٦) الحج ٥٢-٥٣.
(٧) النجم ٢٠.
(٨) الأصل: لعلى.

١٣٤أ "اعترَف محمّدٌ بفضلِ آلهتنا، وذكَرها بخيرٍ". فارتَدّ بعضُ مَن كان / أسلم، وامتنع مَن كان عَزَم على الإسلام منهم. فأخبر اللهُ سبحانه أنّه قَدّر ذلك ليفتتنوا؛ فهذا إضلالٌ مِن الله لهم قطعاً.

ومنها قوله، ﴿**وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**﴾.(١) فخَصّ بهدايته الخاصّة المؤمنين. ثمّ قال: ﴿**وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي مِرْيَةٍ مِّنْهُ**﴾؛(٢) أخبر بدوام ضلالهم في المستقبل. ولا سبيل إلى مطابَقة الخبر إلاّ بإضلالهم، بحُكم القضاء والقدر.

سورة المؤمنون

فمنها قوله تعالى، ﴿**قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا**﴾، يعني التي كَتَبتَ علينا في سابقِ علمِك، ﴿**وَكُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ**﴾، بتقديرك علينا (٣) والاستدلال بها سبق غير موضعٍ.(٤)

سورة النور

فمنها قوله تعالى، ﴿**وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَى مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ**﴾.(٥) وهي معنى قوله، ﴿**يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ**﴾،(٦) وقوله، ﴿**وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا**﴾.(٧)

ومنها قوله تعالى، ﴿**وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ**﴾.(٨) وهي كقوله، ﴿**مَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ**﴾؛(٩) لأنّ المراد "بالنور" هنا الإيمان.

ومنها قوله تعالى، ﴿**وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**﴾.(١٠) وسبق نظيرها والاستدلال به.(١١)

---

(١) الحج ٥٤.

(٢) الحج ٥٥.

(٣) المؤمنون ١٠٦.

(٤) راجع: صفحة ٢١٧-٢٢٠ أعلاه.

(٥) النور ٢١.

(٦) المدّثّر ٣١.

(٧) النساء ٨٣.

(٨) النور ٤٠.

(٩) الأعراف ١٨٦.

(١٠) النور ٤٦.

(١١) وراجع: صفحة ٣٠١ أعلاه.

سورة الفرقان

فمنها قوله تعالى، ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ .(١) والاستدلال بعمومها؛ وهو أقوى من عموم قوله، ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾؛(٢) لأنّ الفعل أقوى مِن اسمِ الفاعل. وقد سبق الاعتراضُ عليه والجواب عنه في الرعد.(٣)

سورة الشعراء

فمنها قول إبراهيم، ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ﴾ .(٤) وقد سبق قوله، ﴿وَقَدْ هَدَانِ﴾،(٥) ﴿لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾،(٦) في الأنعام.

ومنها قوله، ﴿كَذَلِكَ سَلَكْنَاهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ * لا يُؤْمِنُونَ بِهِ حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الأَلِيمَ﴾ .(٧) وقد سبق الكلام على نظيرها في سورة الحجر.(٨)

سورة النمل

فمنها قوله تعالى، "﴿إِنَّ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ﴾ .(٩) وقد سبق لها نظائر.(١٠)

ومنها قوله تعالى، ﴿وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لا يَهْتَدُونَ﴾ .(١١) فالله سبحانه هو الذي زَيَّنَ للشيطان أنْ زَيِّنْ لهم أعمالهم، وزَيَّنْ لهم أنْ تابعوا الشيطانَ؛ بدليل قوله، ﴿وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ

(١) الفرقان ٢.

(٢) الرعد ١٦.

(٣) وراجع: صفحة ٢٩٢ أعلاه.

(٤) الشعراء ٧٨.

(٥) الأنعام ٨٠.

(٦) الأنعام ٧٧.

(٧) الشعراء ٢٠٠-٢٠١.

(٨) وراجع: صفحة ٢٩٥-٢٩٦ أعلاه.

(٩) النمل ٤.

(١٠) وراجع: صفحة ٢٨٠ أعلاه.

(١١) النمل ٢٤.

ورَجِلِكَ﴾،(١) وقوله، ﴿أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾.(٢) فكان الله سبحانه هو الذي زيَّنَ للجميع أعمالهم؛ بدليل قوله. ﴿زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ﴾. لكنّ تزيينَ اللهِ سبحانه بالقضاء والقدر وخلقِ الدواعي، وتزيينَ الشيطانِ بالوسوسة والإغواء.

ومنها قول صالحٍ لقومه، ﴿بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تُفْتَنُونَ﴾.(٣) فلم يُسَمِّ الفاعلَ. فالفاعل لهم إمّا الله، كقوله، ﴿زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ﴾،(٤) وقول موسى، ﴿إِنْ هِيَ إِلاَّ فِتْنَتُكَ﴾؛(٥) أو الشيطان، بقضاء الله، لما سبق آنفاً.(٦) وعلى التقديرين، ففتنتهم مضافةٌ إلى الله سبحانه.

سورة القصص

١٣٤ب **فمنها قوله تعالى،** / ﴿إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾.(٧)

ومنها قوله سبحانه، ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾، إلى قوله، ﴿وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾.(٨) وجهُ دلالتها أنه نَفَى الخِيرةَ نفياً عامّاً؛ فيتناول نفيَ خيرتهم في أفعالهم. فدلّ على أنّ العبد غير مختارٍ عملاً؛ بمقتضى قوله، ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾. ثمّ أكّد ذلك بقوله، ﴿وَلَهُ الْحُكْمُ﴾؛ أي جميع الحكمِ؛ فلا حُكم إلاّ له سبحانه. ولو كان العبد موجداً لأفعاله، لكان حاكماً على نفسه؛ فلا يكون الحُكم كلّه لله؛ وهو خلاف النصِّ. وأيضاً، كما أنّ عبدَ أحدِنا لا يَتصرَّف إلاّ بإذنه التكليفيّ الخطابيّ؛ كذلك عبد الله لا يتصرَّف إلاّ بأمره الكونيّ القدَريّ.

---

(١) الإسراء ٦٤.

(٢) مريم ٨٣.

(٣) النمل ٤٧.

(٤) النمل ٤.

(٥) الأعراف ١٥٥.

(٦) وراجع: صفحة ٢٧١–٢٧٢ أعلاه.

(٧) القصص ٥٦.

(٨) القصص ٦٨–٧٠.

سورة العنكبوت

فمنها قوله تعالى، ﴿**يُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَيَرْحَمُ مَن يَشَاءُ**﴾.(١) جعل مناطَ العذابِ والرحمةِ مشيئتَه لا غير. نعم، جَعَل الطاعةَ والمعصيةَ سبباً تعلّقت به مشيئةُ إقامةِ للعدل الظاهر، لنفورِ عقولِ الجهّال، كالقدريّة ونحوهم، مِن عدله الباطن. وهو ما أشرنا إليه مِن تصرُّفِه الكونيّ.

ومنها قوله تعالى، ﴿**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا**﴾.(٢) فهدايته إيّاهم إلى سُبُلِه، وإن كانت مُرتَّبةً على جهادهم فيه، لكنّ جهادهم فيه من جملة سُبُله. فوجب أن يكون هو الهادي لهم إلى السبب والمسبَّب وعند الخصم، إنّ العبد هَدَى نفسَه في الجهاد إلى الله؛ فكافأه اللهُ على ذلك بأن هداه سُبُلَه. وإذا ثبت ذلك في طُرُق الهدى، فطرق الضلال مِثله.

سورة الروم

فمنها قوله تعالى، ﴿**فَمَن يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ**﴾.(٣) وقد سبق نظيرُها في غير موضعٍ.(٤)

ومنها قوله تعالى، ﴿**كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ**﴾.(٥) وقد سبق نظيرها.(٦)

سورة لقمان

فمنها قوله تعالى، ﴿**وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا**﴾.(٧) نَبّه اللهُ سبحانه بذلك [على] الحجّة المشهورة للمتكلّمين في هذه المسألة. وهي: لو كان العبدُ خالقاً لأفعاله،

---

(١) العنكبوت ٢١.

(٢) العنكبوت ٦٩.

(٣) الروم ٢٩.

(٤) راجع: صفحة ٢٧٤؛ ٢٧٥؛ ٢٧٦ أعلاه.

(٥) الروم ٥٩.

(٦) راجع: صفحة ٢٦٢-٢٦٥ أعلاه.

(٧) لقمان ٣٤.

لكان عالماً بتفاصيلها وبلوازمها، من زمانها ومكانها؛ واللازم باطلٌ؛ فالملزوم كذلك. وعليها اعتراضاتٌ، ولها جوابٌ؛ مذكورٌ ذلك في كتبهم.

سورة السجدة

فمنها قوله تعالى، ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾.[1] والاستدلال بها من حيث المشيئة والعلم، كما سبق.[2]

سورة الأحزاب

فمنها قوله تعالى، ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾.[3]

ومنها قوله سبحانه، ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولاً﴾.[4] أي مأمور الله محتوم الوقوع؛ كقولنا، "ما شاء اللهُ كان". وقد تُنوزِع[5] في أنّ الأمر بمعنى المأمور؛ لأنّه مجازٌ، والأصل الحقيقة. وظاهر الآية عند الإنصاف ما ذكرناه. ومَن يُثبت لله سبحانه كلاماً ذا صيغة[6] يحتجّ بهذه على أنّه مخلوقٌ، حملاً للأمر على الصيغة. وهو تيهٌ عن المراد بالآية؛ بدليل قوله بعد، ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾.[7] فإنّه ظاهرٌ، إن لم يكن / نصّاً فيما ذكرنا.

١٣٥أ

ومنها قوله تعالى، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلاً سَدِيدًا * يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ﴾.[8] وهي، بالنظر إليها لا غير، مشتركة الدلالة؛ لاحتمال أنّ المراد: "يخلق أعمالكم فيكم صالحةً"، أو "يَلطف لكم حتى تخلقوها صالحةً". لكنّ النصوص

---

(١) السجدة ١٣.

(٢) راجع: صفحة ١١٩ أعلاه.

(٣) الأحزاب ٤.

(٤) الأحزاب ٣٧.

(٥) الأصل: تنازع.

(٦) الأصل: صنعة.

(٧) الأحزاب ٣٨.

(٨) الأحزاب ٧٠-٧١.

السابقة، وقوله، ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾،(١) ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾،(٢) ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾،(٣) يُبيِّن أنّ المراد بالتقدير الأوّل.

سورة سبأ خاليةٌ مِمَّا نريد.

سورة الملائكة

فمنها قوله سبحانه، ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾.(٤) وهو استفهامٌ بمعنى النفي؛ تقديره: "ليس مِن خالقٍ"، أو "لا خالق، إلا الله"؛ نَفَى جنسَ الخالق سواه. وأفعال العباد مخلوقةٌ، باتّفاقٍ؛ وإنما النزاع في خالقها مَن هو. فيجب أن يكون هو الله الذي أخبر أن لا خالق سواه.

سورة يس

فمنها قوله تعالى، ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ﴾.(٥) أي سبق في علمِ الله، وحقَّت كلمتُه؛ أي تَكَلَّمَ كلمةً حقّاً أنهم لا يؤمنون. ووجه دلالتها سبق.(٦)

روى عبدُ الرزّاق، قال: أنا مَعْمَرٌ، عن منصورٍ، أنّ ابن مسعودٍ قال لأصحابه: نِعم القوم أنتم، لولا آيةٌ في ياسين، ﴿لَقَدْ سَبَقَ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ﴾؛ وكان يقرأها كذلك.(٧)

ومنها قوله تعالى، ﴿إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلالاً﴾.(٨) هي كنايةٌ عن موانع القدرة لهم من الهداية. كأنّ القدرةَ تمنعهم عن ذلك منعَ الغُلِّ صاحبَه عن الانطلاق والاستقلال.

وروى عبد الرزّاق، قال: أنا مَعمَرٌ، عن قتادة: ﴿فَهُم مُّقْمَحُونَ﴾، قال: "مَغلُولون".

(١) الأنعام ١٠٢؛ الرعد ١٦؛ الزمر ٦٢؛ غافر ٦٢.

(٢) الأنعام ١٠١؛ الفرقان ٢.

(٣) القمر ٤٩.

(٤) فاطر ٣.

(٥) يس ٧.

(٦) راجع: صفحة ١١٩ أعلاه.

(٧) الصنعاني، التفسير، ٢، ١٤٠.

(٨) يس ٨.

وفي قوله، ﴿وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا﴾،(١) قال: "ضلالةً".(٢)

قلتُ: ثمّ قوله تعالى، ﴿فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لا يُبْصِرُونَ﴾،(٣) كقوله، ﴿وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾،(٤) وكقوله، ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَعْقِلُونَ﴾.(٥)

ومنها قوله تعالى، ﴿وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ﴾.(٦) هي ونظيرتها في أوّل البقرة من حجج الباب؛ وتقريرها ما سبق.(٧)

ومنها قوله تعالى، ﴿لِيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾.(٨) والمراد "بالحيّ" هنا المؤمن، لمقابلته بالكافر. أي "كان حيَّ القلب، يَفهم ما يوعَظ به ويَنظُر ويَتَدبّر". شَبَّه الإيمانَ بالحياة. ثمّ الحياةُ مخلوقةٌ لله سبحانه؛ فكذا الإيمان في الجملة. ولأهل السنّة في أنّ الإيمان مخلوقٌ أم لا كلامٌ وتفصيلٌ.

سورة الصافّات

فمنها قوله تعالى، حكايةً عن الكفّار، ﴿فَحَقَّ عَلَيْنَا قَوْلُ رَبِّنَا إِنَّا لَذَائِقُونَ﴾.(٩) والاستدلال به كما سبق.(١٠)

ومنها قوله تعالى في شجرة الزقّوم، ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِّلظَّالِمِينَ﴾.(١١) وهي الشجرة الملعونة في القرآن، المذكورة في سورة سبحان.(١٢)

روى عبد الرزّاق، قال: أنا مَعمَرٌ، عن قتادة، في قوله، ﴿فِتْنَةً لِّلظَّالِمِينَ﴾؛ قال: "زادتهم تكذيباً حين أخبرهم أنّ في النار شجرةً؛ فقالوا: "يخبركم أنّ في النار شجرةً؛

(١) يس ٩.
(٢) الصنعاني، التفسير، ٢، ١٤٠.
(٣) يس ٩.
(٤) البقرة ٧.
(٥) البقرة ١٧١.
(٦) يس ١٠.
(٧) راجع: صفحة ٢٦٩ أعلاه.
(٨) يس ٧٠.
(٩) الصافات ٣١.
(١٠) راجع: صفحة ٣٠٧ أعلاه.
(١١) الصافات ٦٣.
(١٢) راجع: الإسراء ٦٠.

والنار تُحرِق الشجرَ". فأخبرهم أنّ غذاءها من النار". ووجه دلالتها أنّه أخبرهم بما لا تحتمله عقولُهم، ولم يبرهِن لهم عليه، مع علمِه بأنهم لا يؤمنون. فبالضرورة افتتنوا؛ وكانت فتنتَه سبحانه، كما قال موسى: ﴿إِنْ هِيَ إِلاَّ فِتْنَتُكَ﴾.(١) / ١٣٥ب

ومنها قوله تعالى، حكايةً عن إبراهيم، إذ قال لقومه: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾.(٢) وهي عمدة أهلِ الإثبات. والنزاع بينهم وبين القدريّة مبنيٌّ على أنّ "ما" في الآيتين موصولةٌ، أو مصدريّة؟ فعند القدريّة، هي موصولةٌ؛ تقديره: "أتعبدون الذي تنحتون، والله خلقكم والذي تعملون!" يعني الجواهرَ التي تُصوِّرونها، من خشبٍ أو حجرٍ وغير ذلك؛ فلا دليل فيها على خلق الأعمال. وعند المُثبِتة، هي مصدريّةٌ؛ تقديره: "أتعبدون نحتَكم، والله خَلَقَكم وعملَكم؟" وذلك أنهم لم يعبدوا الجواهر المجرّدة؛ وإلاّ لَمَا خَصُّوا بعضَ الجواهر دون بعضٍ. وإنّما عبدوها لِمَا قام بها من الصور والأشكال؛ وهي آثار عملِهم؛ فصاروا كأنهم عبدوا عملهم؛ وهو مخلوقٌ لهم. فاتّجه الإلزامُ والحجّة؛ وهو أنّكم عبدتم عملَكم المخلوق؛ فكيف يَعبد مخلوقٌ مخلوقاً! ولو كان المرادُ الجواهرَ، لَمَا اتّجهَت الحجّةُ عليهم؛ لأنهم كانوا يعلمون أنها غير مخلوقةٍ لهم؛ فكان لهم أن يقولوا: "لم نعبد ما عمِلنا".

ومنها قوله تعالى، ﴿مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ بِفَاتِنِينَ * إِلاَّ مَنْ هُوَ صَالِ الْجَحِيمِ﴾.(٣) روى عبد الرزّاق، قال: أنا إسرائيلُ، عن سِمَاك بن حَربٍ، عن عكرمة، عن ابن عبّاسٍ، في قوله، ﴿مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ بِفَاتِنِينَ * إِلاَّ مَنْ هُوَ صَالِ الْجَحِيمِ﴾. قال: "لا تَفتنون إلاّ مَن هو صالي الجحيمَ". قال: "وانا عمرُ بن ذرٍّ، قال: "سمعتُ عمر بن عبد العزيز يقول: "لو شاء الله أن لا يُعصى، لم يخلق إبليسَ. وقد بيّن ذلك في آيةٍ من كتابه، عقلها مَن عقلها، وجهلها مَن جهلها، ﴿فَإِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ * مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ بِفَاتِنِينَ * إِلاَّ مَنْ هُوَ صَالِ الْجَحِيمِ﴾.(٤)

ولم أجد في سورة ص شيئاً.

---

(١) الأعراف ١٥٥.

(٢) الصافّات ٩٥-٩٦.

(٣) الصافّات ١٦٢-١٦٣.

(٤) الخبران في: الصنعاني، التفسير، ٢، ١٥٨.

سورة الزمر

فمنها قوله تعالى، ﴿**أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ**﴾.(١) والاستدلال بها كما سبق.

ومنها قوله، ﴿**أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ**﴾، الآية.(٢) والاستدلال بها كما في قوله، ﴿**يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ**﴾.(٣)

ومنها قوله تعالى، ﴿**وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ * وَمَن يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن مُّضِلٍّ أَلَيْسَ اللَّهُ بِعَزِيزٍ ذِي انتِقَامٍ**﴾.(٤) وهي كالتي قبلها.

ومنها قوله تعالى، ﴿**ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِّنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ**﴾.(٥) أي النعمة التي خوّلناه إيّاها فتنةٌ. وهو من باب الاستدراج.

ومنها قوله تعالى، ﴿**اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾.(٦) وقد سبق نظيرُها في الرعد والفرقان وغيرها.(٧)

ومنها قوله تعالى، حكايةً عن الكفّار، ﴿**قَالُوا بَلَى وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ**﴾.(٨) وقد سبق نظيرها. والله أعلم.

آل حاميم

سورة المؤمن

فمنها قوله تعالى، ﴿**وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ**﴾.(٩)

---

(١) الزمر ١٨.

(٢) الزمر ٢٢.

(٣) الأنعام ١٢٥.

(٤) الزمر ٣٦–٣٧.

(٥) الزمر ٤٩.

(٦) الزمر ٦٢.

(٧) راجع صفحة ٢٩٢؛ ٣٠٣ أعلاه.

(٨) الزمر ٧١.

(٩) غافر ٦.

ومنها قوله تعالى، ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾.(١) بيّن أنّه المنفرد بالهداية؛ يمنعها من شاء، ويمنحها من شاء.

ومنها قوله تعالى، ﴿وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾.(٢)

ومنها قوله تعالى، ﴿كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ﴾.(٣)

ومنها قوله تعالى، ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾.(٤) / ١٣٦أ

ومنها قوله تعالى، ﴿وكَذَلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءُ عَمَلِهِ وَصُدَّ عَنِ السَّبِيلِ﴾.(٥)

ومنها قوله تعالى، ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾.(٦) ونظيرها في الأنعام والاستدلال بعمومها، كما سبق.(٧).

ومنها قوله تعالى، ﴿كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ﴾.(٨)

سورة فُصّلت(٩)

فمنها قوله تعالى(١٠)، ﴿وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَاءَ فَزَيَّنُوا لَهُم مَّا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ﴾، الآية.(١١)

سورة الشورى

فمنها قوله تعالى، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن يُدْخِلُ مَن يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ﴾.(١٢) ففيها دليلان: أحدهما: تأثيرُ مشيئته في الاختلاف. والثاني: جعلُها

---

(١) غافر ٢٨.
(٢) غافر ٣٣.
(٣) غافر ٣٤.
(٤) غافر ٣٥.
(٥) غافر ٣٧.
(٦) غافر ٦٢.
(٧) راجع صفحة ٢٩٢ أعلاه.
(٨) غافر ٧٤.
(٩) في الأصل: "سورة السجدة".
(١٠) الأصل: وتعالى.
(١١) فصّلت ٢٥.
(١٢) الشورى ٨.

مناطَ الرحمة. وقد سبق ذلك.(١)

ومنها قوله تعالى، ﴿**اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ**﴾.(٢) ولم يُعلَّل بطاعةٍ ولا معصيةٍ. وإنما المعنى: إذا تعلَّقَت إرادتُه باجتباء شخصٍ، وفَّقه لِما ينبغي له من ذلك.

ومنها قوله تعالى، ﴿**وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن وَلِيٍّ مِنْ بَعْدِهِ**﴾، الآية.(٣)

ومنها قوله، ﴿**وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن سَبِيلٍ**﴾.(٤)

ولم أجد في سورة الزخرف والدخان شيئً من هذا الباب.

أمّا سورة الجاثية

فمنها قوله تعالى، ﴿**أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ**﴾.(٥) وحَمْل "أَضَلَّهُ" على معنى "أصابه"، أو "وَجَدَه ضالاًّ"، ونحوه من التأويلات، عدولٌ عن الظاهر، وفرارٌ(٦) من الزحف. ثمّ هو باطلٌ، بقوله، ﴿**فَمَن يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ**﴾؛ إذ هو مقابل ﴿**أَضَلَّهُ**﴾. وليس المراد "يُصيبه مهتدياً"، باتّفاقٍ. فتعيَّن أنّ "أضلّه" على جهة "يهديه"، في إضافة الفعل إلى الله سبحانه.

ولم أجد في الأحقاف شيئاً من الباب.

سورة محمّدٍ عليه السلام

فمنها قوله تعالى، ﴿**الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ**﴾؛ إلى قوله، ﴿**وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ * سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ**﴾؛ إلى قوله، ﴿**وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعْسًا لَّهُمْ وَأَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ**﴾.(٧) كلّ ذلك ظاهره الضلال الذي هو نقيض الهُدى.

---

(١) راجع صفحة ٣٠٥ أعلاه.

(٢) الشورى ١٣.

(٣) الشورى ٤٤.

(٤) الشورى ٤٦.

(٥) الجاثية ٢٣.

(٦) الأصل: فذار؟

(٧) محمّد ١-٨.

وحمَل الزمخشريُّ قولَه، ﴿أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾، على معنى: "جعَلَها كالضالّة، بمَضيعَة لا تُقبَل"؛ أو "على أنها ضَلَّت في كُفرِهم، أي استُهلكت، فلم يَظهَر لها أثرٌ"؛ يعني أعمالهم الحسَنةَ، مِن إطعامٍ وقِرَى ضيفٍ، وصِلة رَحمٍ؛ من قولهم، "ضلّ اللّبنُ في الماء"، إذا استُهلِك. وقوّاه ابنُ المنيِّر، لمقابَلَتِه بقولِه في المؤمنين، ﴿كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ﴾.(١)

قلتُ: يعني أنّ معروف الكافر يُستهلَك في كفرِه، ومنكَرَ المؤمنِ يُستهلَك في إيمانه. ويزيده قوّةً قولُه تعالى، ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً * الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾؛(٢) أي بلا شيءٍ؛ فلم يجدوا له جدوىً. كقوله، ﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا﴾؛(٣) وقوله، ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ﴾؛(٤) ونظائر ذلك؛ وقوله في هذه السورة، عقب الآية الثالثة(٥) / ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾.(٦) ١٣٦ب

ومنها قوله تعالى، ﴿أُوْلَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾.(٧)

سورة لفتح

فمنها قوله تعالى، ﴿لِيُدْخِلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ﴾.(٨)

وقوله، ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى﴾.(٩)

سورة الحجرات

فمنها، ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ

(١) محمّد ٢. وراجع: الزمخشريّ، الكشّاف، ٥، ٥١٤. وتعليق ابن المنيّر بهامشه.
(٢) الكهف ١٠٣-١٠٤. وفي الأصل: "الذين ظل".
(٣) الفرقان ٢٣.
(٤) إبراهيم ١٨.
(٥) كذا في الأصل.
(٦) محمد ٩.
(٧) محمّد ١٦.
(٨) الفتح ٢٥.
(٩) الفتح ٢٦.

﴿وَالْعِصْيَانَ﴾.(١) وكذلك فَعَلَ عكسَ هذا الكفّار: زَيَّنَ في قلوبهم الكفرَ، وكَرَّهَ إليهم الإيمانَ.

ولم أجد في **سورة ق** شيئاً من الباب. وكذلك إلى **سورة النجم**.

[سورة النجم]

فمنها قوله تعالى، ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى * وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا * وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنثَى﴾.(٢) وذلك ظاهرٌ في أنّه خلَق الضحكَ والبكاء، كما خلق الإماتةَ والإحياء، والزوجين الذكر والأنثى.

سورة القمر

فمنها قوله تعالى، ﴿إِنَّا مُرْسِلُوا النَّاقَةِ فِتْنَةً لَّهُمْ﴾.(٣) يَحتَمِل نصبُها أن تكون حالاً مقدَّرةً متوقَّعةً، أي أنّ الفتنة كامنةٌ فيها حال إرسالها(٤)؛ ثمّ ظهرَت بعد ذلك. ويُحتمَل أنّه مفعولٌ له؛ أي "أرسلناها لفتنتهم"، أو "لنفتنهم بها". فعلى هذا، هي من حجج الباب، كما سبق في قوله، ﴿فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ﴾،(٥) ﴿لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾،(٦) ﴿لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾.(٧) وهو إضلالٌ تَسبُّبِيٌّ؛ وقبحُه لازمٌ للخصم. وعندنا يعقبه الإضلالُ الخَلقيُّ.

ومنها قوله تعالى، ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾.(٨) اتّفق القرّاءُ على نصب "كلّ" ها هنا؛ وإن كان الرفعُ أبينَ؛ لأنّ الكلام عليه جملةٌ واحدةٌ، وعلى النصب جملتان. والأوّل أخصّ. لكن، بتقدير الرفع، تكون "خَلَقناه" صفةً لشيءٍ تقديره "إنّا كلّ شيءٍ مخلوقٌ لنا بقدرٍ". فلا يدلّ على استيعاب الخلقِ للأشياء. وبتقدير النصب، يكون

(١) الحجرات ٧.

(٢) النجم ٤٣–٤٥.

(٣) القمر ٢٧.

(٤) الأصل: إبسالها.

(٥) الأنعام ٥٣.

(٦) الحج ٥٣. وفي الأصل: "لنجعل ذلك فتنةً للذين".

(٧) طه ١٣١.

(٨) القمر ٤٩.

"كلّ" مفعولاً مقدّماً، و "خلقناه" مفسّرٌ للناصب، تقديره "إنّا خلقنا كلَّ شيءٍ بقدرٍ". فيُفيد استيعابَ الخلقِ وعمومَه لكلّ شيءٍ، وأنّ كلّ شيءٍ فهو مخلوقٌ لله سبحانه بقدره وقدرته. والمعنى على هذا دون الأوّل؛ لما روَى مسلمٌ والترمذيّ من حديث أبي هريرة، قال: "جاء مشركو قريشٍ إلى رسول الله ﷺ يخاصمون في القدَر؛ فنزلت هذه الآية: ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ * إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾.(١)

وروى عبد الرزّاق، أنا داوود بن قيسٍ، قال: "سمعتُ محمّد بن كعبٍ القرظيّ يقول: "كنت أقرأ هذه الآية، فلا أدري من عُني بها، حتى سقَطتُ عليها ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾، إلى قوله، ﴿كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾.(٢) فإذا(٣) هم المكذّبون بالقدر".(٤)

ومنها قوله تعالى، ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ﴾.(٥) أي سبق العلمُ به. وقد بيّنّا وجوبَ مطابَقةِ العلمِ المعلومَ. ولا يمكن ذلك إلاّ بخلق / الأفعال. ١٣٧أ

ولم أجد شيئاً من حجج الباب إلى سورة الحديد.

[سورة الحديد]

فمنها قوله تعالى، ﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا﴾،(٦) أي نخلقها. والكفر والمعاصي أعظم المصائب.

سورة المجادلة

فمنها قوله تعالى، ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾.(٧) فمعنى "كَتَبَ": "خلَقَ"، أو "أثبت في قلوبهم الإيمانَ بالإلهام". و"أيّدَهُم": "قوّاهم على

---

(١) القمر ٤٨-٤٩.

(٢) القمر ٤٧-٥٠.

(٣) الأصل: "قال". وما أثبتناه من تفسير الصنعاني.

(٤) الصنعاني، التفسير، ٢، ٢٦١.

(٥) القمر ٥٢.

(٦) الحديد ٢٢.

(٧) المجادلة ٢٢.

وسواسِ الشيطان وإضلالِه بروحٍ منه"؛ كقوله، ﴿وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾.(١)

وقد جاء في الآثار أنّ الأرواح متعدّدةٌ؛ فروحٌ عامّةٌ في الناس بحسب الإنسانيّة، وروحٌ اختُصّ بها المؤمنون على الكفّار، وروحٌ اختُصّ بها الأولياءُ، وروحٌ اختُصّ بها الأنبياءُ، وروحٌ اختُصّ بها المسيحُ صلّى الله عليه. فقوله، "بِرُوحٍ مِنْهُ"، تحتمل أنّ الضمير للإيمان؛ أي أيّدهم بروحٍ من الإيمان، وهي روح الإيمان. ويُحتمَل أنّ الضمير لله؛ أي أيّدهم بروحٍ من فضله، أو من عصمته. فبواسطة ذلك الروح، يفعل فيهم الإيمانَ؛ وبواسطة الروح الخبيث الشيطانيّ يخلق في الكافر الضلالَ؛ أو بواسطة الدواعي، كما سبق.

سورة الحشر

فمنها قوله تعالى، ﴿وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ﴾.(٢) وليست من حجج الباب. ولكن ذكرناها نظيراً لخلقِ الكفرِ في القلب، لمن يُنكر ذلك، أو يَستبعد تصوُّرَه. فنقول: خلقُ الكفرِ في القلبِ كقذف الرعبِ فيه؛ إن كان بالمباشَرة، فبالمباشرة؛ أو بالواسطة، فبالواسطة.

ومنها قوله سبحانه، ﴿وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلاًّ لِّلَّذِينَ آمَنُوا﴾.(٣) وجعلُ الكفرِ في القلب كجعلِ الغِلِّ فيه.

ومنها قوله تعالى في صفة نفسه تعالى، ﴿الْجَبَّارُ﴾.(٤) روى عبد الرزّاق، عن مَعْمَرٍ، عن قتادة، قال: "جَبَر خلقَه على ما أراد".(٥) وهذا التفسير، إن ثبت، فهو على ما قرّرناه أوّلاً من التصرُّف الكونيّ. أمّا التصرُّف التكليفيّ، فلا جبر فيه. وقيل: "الجبّار: "المصلِح للأمور"، مِن "جَبرتُ العظمَ، أو الكسرَ"، إذا أصلحتُه. وقيل: "هو العالي الذي لا يناله أحدٌ"، مِن قولهم، "نخلةٌ جبّارةٌ"، إذا طالت. فالله سبحانه لا تُدركه

(١) البقرة ٨٧؛ ٢٥٣.

(٢) الحشر ٢.

(٣) الحشر ١٠.

(٤) الحشر ٢٣.

(٥) الصنعاني، التفسير، ٢، ٢٨٥.

الأفهامُ، ولا تحيط بكنهه الأوهامُ.

ولا شيء فيما بعد، إلى سورة الصفّ.

[سورة الصفّ]

فمنها قوله تعالى، ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾.(١) وهو كقوله، **﴿لا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾**،(٢) وما نَسَبَه مِن الزيغِ إليهم، فهو باعتبار كسبِهم الواقع بخلقه، مقارناً لإرادتهم، كما سبق. ثمّ قال: **﴿وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾**؛(٣) وبعدها، **﴿وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾**.(٤)

سورة الجمعة

فمنها قوله تعالى، ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ﴾، إلى قوله، **﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾**.(٥) وقد سبق نظيرُه.(٦)

ومنها قوله تعالى، ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا﴾، الآية.(٧) وذلك مع علمِه أنهم لا يحملونها، أي لا يعملون بها. وهو مِن تكليف ما لا يطاق، كما سبق في قوله، **﴿أَنَّهُ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلاَّ مَن قَدْ آمَنَ﴾**.(٨) ثمّ قال: **﴿وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾**.(٩) / هو ساقهم إلى أن ظَلموا؛ ثمّ علَّل نفيَ هدايتِهم بظلمِهم. وما ذاك إلاّ عملاً بتصرُّفه الكونيّ، كما سبق. ١٣٧ب

ومنها قوله، ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا﴾.(١٠) ذمَّهم على

(١) الصف ٥.
(٢) آل عمران ٨.
(٣) الصف ٥.
(٤) الصف ٧.
(٥) الجمعة ٢-٤.
(٦) راجع صفحة ٢٧٠ أعلاه.
(٧) الجمعة ٥.
(٨) هود ٣٦. وراجع: صفحة ٢٩٠ أعلاه.
(٩) البقرة ٢٥٨؛ آل عمران ٨٦؛ المائدة ٥١؛ وغيرها.
(١٠) الجمعة ١١.

ذلك، مع أنّه هو الذي ساق لهم سببَ الانفضاضِ، وهي العِيرِ القادمة من الشام بالمسيرة، وخَلَقَ فيهم داعي الانفضاضِ إليها. وكذلك فَعَلَ في الكافر والعاصي سواءً؛ قَيَّض له سببَ المعصيةِ، وخَلَق فيه داعيها؛ فلا جرم وقعت منه؛ وإن هي إلاّ فِتنَتُك. نسأل الله عصمةً منه تحول بيننا وبين ما يَكرِه.

سورة المنافقين

فمنها قوله سبحانه، ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾.(١) والاستدلال بها كما سبق.(٢) ولا أثر لسببيّة الفسق؛ لأنّه بقدرِه أيضاً.

سورة التغابن

فمنها قوله تعالى، ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾.(٣) يَحتمِل هذا تقديرين: أحدهما: "خلَقَكم كافرين ومؤمنين"، أي على هذه الحال. وهي، على هذا التقدير، حجّةٌ بلا نزاعٍ. وإن [كان] تمام الكلامِ على ﴿خَلَقَكُمْ﴾، ثمّ استأنف: "فمنكم الآن كافرٌ ومؤمنٌ"؛ وفيها، على هذا التقدير، النزاعُ بيننا وبين الخصم. فنحن نقول: "فمنكم كافرٌ ومؤمنٌ يخلق اللهُ فيه الكفرَ والإيمانَ". وهم يقولون: "فمنكم كافرٌ، أي آتٍ بالكفر، ومؤمنٌ، أي آتٍ بالإيمان؛ بدليل قوله، ﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾،(٤) أضاف العملَ إليهم". ومعنى الكلام عندهم أنّ الله يَفضُل على خلقِه بالإيجاد؛ فكان يجب عليهم النظرُ الصحيح؛ ولكنّهم تفرّقوا؛ ففعل الكفّارُ في أنفسهم الكفرَ.

ثمّ أورد الزمخشريُّ على نفسه السؤالَ الذي قد يكون إيراده فيما سبق من هذا الكتاب. وهو أنّ الله خَلَقَ هؤلاء، مع عِلمِه أنْ سيَكفُرون؛ وخَلْقُ القبيحِ وخَلقُ فاعلِه سِيّانِ في القُبحِ. كواهب سيفٍ لِقطعِ الطريق؛ فإنّه وقاطعُ الطريقِ سِيّانِ في استحقاق أصلِ القبحِ. وأجاب بأنّ الله سبحانه حكيمٌ. وجَهلُنا بالحكمةِ في خلقِهم لا يَقدَحُ في

(١) المنافقون ٦.

(٢) راجع صفحة ٢٧٦ أعلاه.

(٣) التغابن ٢.

(٤) التغابن ٢.

حِكمتِه، ولا في كونِ ذلك حُسناً؛ كجهلنا بدواعي الحكمةِ في أكثرِ مخلوقاتِه.(١) هذا حاصل سؤالِه وجوابِه؛ وهو مشترَكٌ. فإنّا نقول في خلقِه للكفر ما قاله هو في خَلقِه للكافر؛ خصوصاً على رأي أصحابه الذين التَزموا، على قاعدة رعاية الأصلح، أنّ النار أصلح للكافر.

ومنها قوله تعالى، ﴿وَمَن يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ﴾.(٢) أضاف هدايةَ القلبِ إليه جزاءً؛ فكذا ابتداءً. والمعنى: "مَن يُنعِم عليه بالإيمان ابتداءً، يُتِمّ نعمتَه عليه بهداية القلب، بحسب علمه فيه وإرادته به". فإن قيل: "لا يلزَم من الإيمان ابتداءً هدايةُ القلب دواماً؛ لأنّا نَرى كثيراً يؤمنون بدءاً، ويكفرون عند الخاتمة. وقد ورَد الحديثُ بذلك، حيث قال النبيّ ﷺ: "إنّ مِن الناس مَن يولَد مؤمناً ويعيش مؤمناً ويموت مؤمناً؛ ومنهم مَن يولَد كافراً ويعيش كافراً / ويموت كافراً؛ ومنهم من يولَد مؤمناً ويموت كافراً"؛ وعكسه؛ وأقساماً أُخَر.(٣) قلنا: هذا السؤال مشترَكُ الإلزامِ. لأنّا نرى الواقعَ كذلك، سواءٌ قلنا الهدى والضلال مِن خلقِ الله، أو مِن خلقِ الآدميّ. على أنّا أشَرنا إلى أنّ الاستثناء مضمَرٌ في الآية، تقديره: مَن يؤمن بالله، يَهد قلبَه، إن شاء، وسبقت له العنايةُ.(٤)

١٣٨أ

سورة الطلاق

فمنها قوله تعالى، ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾.(٥) قال الزمخشريُّ، فيما حَكاه عنه ابنُ المنَيِّر: "نُسَلِّمُ للقدرِ؛ وهو التوكُّل". ثمّ قال ابنُ المنيِّر: "أين القَدَريّ من التسليمِ للقدرِ! فهو يَعتقد أنّ المقدَّرَ أكثره لا يقعُ. فأكثر الكائناتِ تَتبعُ إرادةَ الخلقِ عندهم؛ وإن وافَقَت إرادةَ الله، فليس لها أثرٌ في الإيجادِ". ثمّ قال: "ما شاء اللهُ كان، وما لم يَشأ لم يَكُن؛ لا مُعقِّبَ لحُكمِه".(٦)

---

(١) الزمخشري، الكشاف، ٦، ١٣١.

(٢) التغابن ١١.

(٣) الترمذيّ ٢١٩١.

(٤) راجع: صفحة ٢١٨ أعلاه.

(٥) الطلاق ٣.

(٦) الزمخشريّ، الكشّاف، ٦، ١٤٥-١٤٦. وتعليق ابن المنيّر بهامشه.

ومنها قوله تعالى، ﴿إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ﴾.(١) ومن هذا، أَخَذ الناسُ قولهم، "إذا أراد اللهُ شيئاً، بَلَغَه". وهذا خبرٌ لا يطابِق مخبَرَه إلاّ إذا اضطرّ اللهُ خلقَه إلى ما يريد منهم. إذ لو كانوا مختارين، وبأفعالهم مستقلّين، لجاز أن يخالِفوا معلومَه ومرادَه؛ فلا يكون بالغاً أمرَه؛ وهو محالٌ، لوجوب صدقِ إخباره. وهذه الآية مِثل قوله، ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ﴾.(٢) وقد ثَبَّتَت إحداهما الأخرى، وأنّ الله بالغُ أمرِه بالغلبة والاقتدار عليه.

ومنها قوله تعالى، ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾.(٣) وعمومها حجّةٌ في الباب، سواءٌ قلنا: "القدْر": "الزمن الذي قُدِّر فيه وقوعُ الشيء"، أو "كمّيّة الشيء ومقداره". لأنّ الآية تتناول بعمومها أفعالَ العباد؛ فتكون أزمنتها وكمّيّاتها بجعلِ الله تعالى لها قدْراً على علمه بوجودها وتأثيره بإيجادها. وقد تناقش هذه الدلالة.

ومن سورة الملك

قوله تعالى، ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ * أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾.(٤) وجه دلالتها أنّه سبحانه وتعالى دَلّ على علمِه السرّ والجهر بخلقِه لهما؛ لأنّ العلم بالمخلوق مِن لوازم خلقِه. فدلّ سبحانه بوجود الملزوم، وهو الخلق، على وجودِ اللازمِ، وهو العلم. فأمّا ما سبق، مِن أنّ العبد لو خَلَق أفعالَ نفسه، لكان عالماً، فهو استدلالٌ بانتفاء اللازم، وهو العلم، على انتفاء الملزوم، وهو الخلق. إذا عُرِف هذا، فالسرّ والجهر والقول من أفعال القلوب؛ وقد أثبت اللهُ سبحانه أنّه خالقها. وإذا ثبت خلقُه لأفعال القلوب، أو بعضِها، ثَبَت خلقُه لسائر الأفعال؛ إذ لا فرق.

فأمّا قوله، ﴿مَنْ خَلَقَ﴾، فعند الزمخشريّ، هي منصوبةٌ "بيَعلَم".(٥) وعند غيره مرفوعةٌ على أنّها فاعل ﴿يَعْلَمُ﴾؛ وهو أجود؛ إذ التقدير "ألا يعلم الخالقُ ما خَلَق!" ولو كان كما قاله الزمخشريّ، لقال: "أَلا يَعْلَمُ مَا خَلَقَ"؛ لأنّ المستدَلّ على خلقِه، وهو

---

(١) الطلاق ٣.

(٢) يوسف ٢١.

(٣) الطلاق ٣.

(٤) الملك ١٣-١٤.

(٥) الزمخشريّ، الكشّاف، ٦، ١٧٤.

السرّ والجهر، لا يفعل". فإن قال: "المراد "بِمَنْ" الفاعلون، وإذا عُلِم الفاعلُ، عُلِم فعلُه"، قلنا: بتقدير تسليمه، تَبطُل قاعدةُ القدر؛ لأنّه أخبر أنّ معلومه مخلوقٌ له. فإذا ثبت أنّ الفعل تابعٌ للفاعل في العلم، تَبِعَه أيضاً في الخلق، ولَزِم القولُ بخلق الأفعال. ومعنى قوله تعالى، ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾، أنّ عِلمه سبحانه للطفِه يَتخلّل الأشياءَ، فلا يعزب عنه منها شيءٌ. / ١٣٨ب

سورة ن

فمنها قوله تعالى، ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لا يَعْلَمُونَ﴾.(١) وقد سبق نظيرها والاستدلال بها في الأعراف.(٢)

سورة الحاقّة

فمنها قوله تعالى، ﴿فَلا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ * وَمَا لا تُبْصِرُونَ﴾.(٣) فالذي نبصره الجواهرُ والأجسامُ وبعضُ الأعراض. ومِمَّا لا نبصره بعضُ الأعراض، كالحركاتِ وسائرِ المعاني، والرياحُ والجنّ والشياطين والملائكة والنفوس والعقول والأرواح. فيجوز أن يكون مِن ذلك خلقُ اللهِ للأفعال. ومع جواز ذلك، كيف يَقطعون بانها مخلوقةٌ للناس، اعتماداً على مشاهدتهم صدورَها عنهم، كما سبق؟(٤) وهذا إنما فيه بطلانُ رأيهم، لا تصحيح رأينا. إذ لا يلزَم من الجوازِ الوقوعُ.

سورة سأل سائلٌ

فمنها قوله تعالى، ﴿إِنَّ الإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا * إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا * إِلاَّ الْمُصَلِّينَ﴾؛ الآيات.(٥) فأخبر سبحانه أنّه خَلَق الإنسانَ مطبوعاً على هذه الأخلاق والأحوال؛ وهي من المعاصي. وخالق الفاعلِ خالقُ هيئته التي خُلِق عليها. إذ الحال وصفُ هيئةِ الفاعلِ أو المفعول. و﴿هَلُوعًا﴾ و ﴿جَزُوعًا﴾ و﴿مَنُوعًا﴾ منصوباتٌ على الحال.

---

(١) القلم ٤٤.

(٢) راجع صفحة ٢٨٤–٢٨٥ أعلاه.

(٣) الحاقّة ٣٨–٣٩.

(٤) راجع صفحة ١١١–١١٢؛ ١٧٠ أعلاه.

(٥) المعارج ١٩–٢٢.

فصار حاصل الجملة المطلوبة أنّ الله سبحانه خَلَق الإنسانَ وخَلَق الشرورَ فيه، إمّا بعينها، أو بخلقِ جملتِه المقتضيةِ لها. إلاّ قوماً سَبقت لهم العنايةُ؛ فلم يخلق فيهم الشرَّ، وأبدَلهم منه خصالَ الخير المذكورة، مِن صلاةٍ وزكاةٍ وأمانةٍ وخوفٍ من الله سبحانه، وغير ذلك.

سورة نوح

فمنها قوله تعالى، ﴿**وَلا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلاَّ ضَلالاً**﴾.(١) وإذا زاد الظالمين ضلالاً، جاز أن يبتدئه فيهم، لِما سبق تقريره.(٢) والخصم يَتأوّل هذا ونحوَه على معنى "امنَعْ ألطافَك عنهم، فلا يهتدون، أو فيستمرّون على ضلالهم". ومُقتضَى اللفظِ وسائر النصوص تأباه.

سورة الجنّ

فمنها قولهم، ﴿**وَأَنَّا لا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي الأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا**﴾.(٣) فدلّ على أنّه سبحانه يريد بعباده الشرَّ. وعلى هذا سؤالان: أحدهما: أنّه محكيٌّ عن الجنّ. الثاني: أنهم لم يُسمّوا مريدَ الشرِّ؛ حيث قالوا: ﴿**أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي الأَرْضِ**﴾؛ ولم يقولوا: ﴿**أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ**﴾، كما قالوا في الرشد. فدلّ على أنّ المريد مختلفٌ. فجواب الأوّل أنّه، وإن كان محكيّاً عن الجنّ، إلاّ إنّ الله حكاه عنهم في معرِض التقرير عليه؛ بدليل قوله للنبيّ عليه السلام، ﴿**قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا**﴾؛(٤) ثمّ حَكَى أقوالهم إلى آخرها. فكانت حجّةً بتقرير الله عليها وعدم إنكارها. وجواب الثاني أنهم حذفوا فاعلَ الشرِّ تأدّباً؛ كقول إبراهيم، ﴿**الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ**﴾؛ ثمّ قال: ﴿**وَإِذَا مَرِضْتُ**﴾،(٥) ولم يقل: "أمرَضَني"، تأدّباً. كذا ها هنا.

وليس في **سورة المزّمّل** شيءٌ من الباب.

(١) نوح ٢٤.

(٢) راجع صفحة ٢٧٧ أعلاه.

(٣) الجن ١٠.

(٤) الجن ١.

(٥) الشعراء ٧٨؛ ٨٠.

أمّا سورة المدّثّر

فمنها قوله تعالى، ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلاَّ مَلائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا﴾.(١) والاستدلال بها كما سبق غيرَ موضعٍ.(٢)

ومنها قوله، ﴿كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾.(٣) وقد سبق نظيرها والاستدلال به في البقرة.(٤)

سورة الإنسان

فمنها قوله تعالى، ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾.(٥) أي مشيئتكم / تابعةٌ ١٣٩أ لمشيئته. فلا تشاؤون إلاّ ما قد شاء. ثمّ ألهمَكم مشيئتَه. ويحتجّ بها من قال: "إنّ مَن قال لزوجته: "أنتِ طالقٌ، إن شاء الله"، يقع الطلاقُ". لأنّ مشيئة الله لازمةٌ لمشيئة العبد، ووجود الملزوم يَدُلّ على وجود اللازم. وإذا ثبت أنّ مشيئة العبد تابعةٌ لمشيئة الربّ، فكذا قدرته تابعةٌ لقدرة الربّ؛ لأنّ الله سبحانه إذا شاء أمراً، أثّرت فيه قدرتُه؛ ثمّ جَرى على قدرة العبد جريانَ كسبٍ لا خلقٍ. لأنّ الخلق حصل بقدرة الربّ؛ فلا يبقى لقدرة العبد محلٌّ تؤثّر فيه. وأيضاً، وجود الفعل عن قادرَين باطلٌ عند الخصم.

ومنها قوله سبحانه، ﴿يُدْخِلُ مَن يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ﴾.(٦) والاستدلال به كما سبق.(٧)

ثمّ لم أجد شيئاً إلى سورة التكوير.

[سورة التكوير]

فمنها، ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾، عقب قوله، ﴿لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ﴾.(٨) والاستدلال كما سبق في سورة "هَلْ أَتَى".

---

(١) المدثر ٣١.
(٢) راجع صفحة ٢٧٦ أعلاه.
(٣) المدثر ٣١.
(٤) راجع صفحة ٢٦٩ أعلاه.
(٥) الإنسان ٣٠.
(٦) الإنسان ٣١.
(٧) راجع صفحة ٢٧٠ أعلاه.
(٨) التكوير ٢٨-٢٩.

ثمّ إلى سورة المطفّفين

فمنها قوله تعالى، ﴿**كَلاَّ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾.(١) وقد سبق نظيره ووجه الاستدلال به أوّل البقرة.(٢)

ثمّ إلى سورة البروج

فمنها قوله تعالى، ﴿**فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ**﴾.(٣) ولها نظائر في القرآن، نحو ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ**﴾،(٤) ﴿**يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ**﴾.(٥) والناس يَلهجون بالاحتجاج بها في هذا الباب. وهي حجّةٌ، إلاّ إنها لا تُلزِم الخصمَ؛ لأنّه يُسَلِّم أنّ الله يفعل ما يريد؛ لكن عنده أنّ أفعال العباد غير مرادةٍ له حتى يفعلها. وقد سبق الكلامُ معهم في أنّ الله مريدٌ لجميع الكائنات أم لا. وإنما يكون حجّةً لو قال: "لا يكون إلاّ ما يريد". والتحقيق في هذا أنّ الإرادة لازمٌ للفعل؛ والفعل ملزومٌ للإرادة. فمن يحتجّ على إثبات القدر بقوله، ﴿**فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ**﴾، يكون محتجّاً بوجود اللازم، وهو إرادة الله سبحانه. لكنّ وجود اللازم لا يَدلّ على وجود الملزوم، ولا عدمه. وإنما وجه استدلال أهلِ السنّة بالآية هو أنّ قوّتها وسياقها يقتضي أنّ الله أثبت لنفسه(٦) التصرُّف الكامل الاستقلاليّ في الوجود؛ بمعنى: لا متصرِّف غيره، ولا فاعل سواه. فاعلم ذلك.

ثمّ لم أجد شيئاً من الباب إلى سورة والشمس.

[سورة الشمس]

فمنها قوله تعالى، ﴿**فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾.(٧) أي جَبَلَها عليه وأشرَبها إياه. وقد سبق تحقيق الكلام فيه.(٨)

---

(١) المطففين ١٤.

(٢) راجع صفحة ٢٦٤ أعلاه.

(٣) البروج ١٦.

(٤) الحج ١٤.

(٥) آل عمران ٤٠؛ الحج ١٨.

(٦) الأصل: لنفسها.

(٧) الشمس ٨.

(٨) راجع صفحة ٢٦٨-٢٦٩ أعلاه.

ثمّ إلى سورة الضحى

فمنها قوله تعالى، ﴿**وَوَجَدَكَ ضَالاً فَهَدَى**﴾.(١) فنسَب هُداه إليه. أمّا قوله، "وَجَدَكَ ضَالاً"، فله وجهان جيّدان:

أحدهما: "وجَدك لا تعلم الهدى الذي جاءك، فعلّمك إيّاه، وهداك به"؛ لقوله، ﴿**وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ**﴾؛(٢) وقوله، ﴿**مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ**﴾،(٣) يعني الذي جاءك. وإلاّ، فهو لم يكن قبل ضالاً عن الإيمان المطلق. الوجه الثاني: "وجدك وقد انعقد لك سببُ الضلال، بإجماع قومِك عليه؛ فلو لم يهدك، لتابعتهم؛ فهداك عمّا كانوا علبه إلى ما صرتَ إليه. / فهو كقوله، ﴿**وَكُنتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا**﴾،(٤) ﴿**وَلَوْلا أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ**﴾.(٥) ١٣٩ب

ثمّ إلى سورة الفلق

فمنها قوله، ﴿**قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ * مِن شَرِّ مَا خَلَقَ**﴾.(٦) وإنما أراد أن يعلّمه التعوّذَ مِن شرّ جميع الموجودات تعوّذاً عامّاً. فدلّ على أنّ سائر الموجودات، مِن ذاتٍ وحركةٍ وكاسبٍ وكسبٍ، خَلْقُه سبحانه. وقد ثبت في السنّة تعوّذُه عليه السلام من شرّ كلّ شيءٍ. فأمّا قوله، ﴿**أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ**﴾،(٧) و ﴿**مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ**﴾،(٨) ونحو ذلك ممّا خَصّه بالاستعاذة منه، فلمُقتضٍ للتخصيص؛ ولم يَذكُره بصفةٍ تقتضي العموم، كالخلق ها هنا. فكأنّه قال: "من شرّ مخلوقاته"، أو "الذي خلَقه".

وقرأ بعضُ القدريّةِ محرِّفاً للقرآن، فقرأ: "مِن شَرٍّ مَا خَلَقَ"، بتنوين "شرّ"، وجعلِ "ما" نافيةً. يعني: "ما يفعله المكلّفون، من المعاصي والمآثم، وغيرُ المكلّفين، مِن

(١) الضحى ٧.

(٢) النساء ١١٣.

(٣) الشورى ٥٢.

(٤) آل عمران ١٠٣.

(٥) الإسراء ٧٤.

(٦) الفلق ١–٢.

(٧) المؤمنون ٩٧.

(٨) الناس ٤.

الشرور، كلدغ الهوامّ وإحراق النار" ؛ لأنّ الله لا يفعل ذلك كلّه عندهم؛ لأنّه شرٌّ، بناءً على رعاية الأصلح. وكفى بتحريفهم للقرآن على خلاف الإجماع دليلاً على بطلان رأيهم.

هذا آخر ما أمكن استقراؤه من آيات الإثبات.

[استدلال القدريّة مِن آي القرآن]

أمّا ما يحتجّ به القدريّة من آي الكتاب، فأكثر من أن يُحصى. وليس ذلك دالاًّ على صحّة رأيهم. وإنما سببُه ما كنّا قدّمناه من تقرير تصرُّف اللهِ في خلقه التكويني والتكليفيّ. وإنما تقوم الحجّةُ عليهم ظاهراً بالتصرُّف الثاني، وهو التكليفيّ. فلا جرم كان أكثر مخاطبتِه لهم وعنهم مبنيّاً عليه، من ذمٍّ ومدحٍ وتقريعٍ وتوبيخٍ وشرطٍ وجزاءٍ، ونحو ذلك. فنحن إن شرَعنا نستقرئ كلَّ ما في القرآن مِمَّا يحتجّون به، أفضى إلى أن نسرد القرآنَ جميعه، أو أكثره. ولكنّا نَذكُر كلّيّاتِ ما يحتجّون به من القرآن. ولا أرى أنّه يبقى بعدها مِمَّا يحتجّون به من القرآن شيءٌ. والوجوه الكلّيّة التي احتجّوا بها من القرآن عشرةٌ.

الأول إضافة الأفعال إلى العباد. نحو ﴿**يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ**﴾،(١) ﴿**يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ**﴾،(٢) ﴿**يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا**﴾،(٣) ﴿**يَكْسِبُونَ**﴾،(٤) ﴿**يَعْمَلُونَ**﴾،(٥) ﴿**يَفْعَلُونَ**﴾،(٦) ﴿**جَزَاءً بِمَا كَسَبَا**﴾،(٧) ونحوه كثيرٌ جداً.

الثاني مدحُ المطيعين على الطاعات، وذمُّ العصاة على المعاصي، والوعد والوعيد عليهما. نحو ﴿**الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ**﴾،(٨) ﴿**الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ**

(١) البقرة ٣.

(٢) البقرة ٧٩.

(٣) البقرة ١٥٩.

(٤) البقرة ٧٩؛ الأنعام ١٢٠؛ وغيرها.

(٥) البقرة ٩٦؛ ١٣٤؛ آل عمران ١٢٠؛ وغيرها.

(٦) الأنعام ١٥٩؛ هود ٣٦.

(٧) المائدة ٣٨.

(٨) غافر ١٧.

تعملون﴾،(١) ﴿لِتُجزى كلُّ نفسٍ بما تسعى﴾،(٢) ﴿أولئك هم الوارثون﴾،(٣) ﴿أولئك هم الظالمون﴾،(٤) ونحو ذلك.

الثالث الآيات المنزِّهة لله سبحانه عن الظلم والتفاوت. نحو ﴿إنّ الله لا يظلم مثقال ذرّة﴾،(٥) ﴿ولا يُظلمون فتيلاً﴾،(٦) ﴿وما ربُّك بظلّامٍ للعبيد﴾.(٧) وتعذيبهم على أفعالٍ خلقها فيهم ظلمٌ. وقوله، ﴿ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت﴾،(٨) ﴿الذي أحسن كلَّ شيءٍ خلقه﴾.(٩) وأفعال العباد متفاوتةٌ قبيحةٌ؛ فليست أفعال الله.

الرابع توبيخ العصاة على المعاصي. نحو ﴿كيف تكفرون بالله﴾،(١٠) / ﴿فما لهم لا يؤمنون﴾،(١١) ﴿وماذا عليهم لو آمنوا بالله﴾،(١٢) ﴿ما منعك أن تسجد﴾،(١٣) ﴿فما لهم عن التذكرة معرضين﴾.(١٤) فكيف يوبّخهم على ما لم يفعلوا! أو(١٥) كيف يمنعهم عن الفعل، ثمّ يقول: "لِم لَم تفعلوا"! ولو فعَل هذا واحدٌ من الناس، لأطبقوا على تسفيهه وتجهيله.

١٤٠أ

الخامس الآيات التي اقتضت تخييرَهم في الفعل وتركِه، بحسب مشيئتهم. نحو

(١) الجاثية ٢٨.

(٢) طه ١٥.

(٣) المؤمنون ١٠.

(٤) النور ٥٠.

(٥) النساء ٤٠.

(٦) النساء ٤٩؛ الإسراء ٧١.

(٧) فصلت ٤٦.

(٨) الملك ٣.

(٩) السجدة ٧.

(١٠) البقرة ٢٨.

(١١) الانشقاق ٢٠.

(١٢) النساء ٣٩.

(١٣) سورة ص ٧٥.

(١٤) المدثر ٤٩.

(١٥) الأصل: أم.

﴿مَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾،(١) ﴿لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾،(٢) ﴿فَمَن شَاءَ ذَكَرَهُ﴾،(٣) ﴿فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلاً﴾،(٤) ﴿مَآبًا﴾،(٥) ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾،(٦) ﴿اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾.(٧) وأنكَر على من نَفَى المشيئةَ عن نفسه وأضافها إلى الله، بقوله، ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾، الآية، كما سبق.(٨) وذلك يدلّ على أنهم مختارون مستقلّون بأفعالهم.

السادس الآيات التي أُمروا فيها بالمسارعة إلى الطاعات وامتثالها. نحو ﴿سَارِعُوا﴾،(٩) ﴿سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾،(١٠) ﴿أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ﴾،(١١) ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ﴾،(١٢) ﴿لِرَبِّكُمْ﴾،(١٣) ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾.(١٤) وأمرُهم بذلك، مع أنّه ليس مِن فعلِهم، أو مع منعِهم منه، كمَن يقول للزَّمِن: "قُمْ!" ولِمَن رُمِي من رأس جبلٍ: "إيّاك أن تقع!"

السابع الآيات التي أُمروا فيها بالاستعانة بالله. نحو ﴿إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾،(١٥) ﴿فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ﴾،(١٦) ﴿اسْتَعِينُوا بِاللهِ﴾.(١٧) فإذا كان اللهُ خالقَ الكفر والمعاصي،

(١) الكهف ٢٩.
(٢) المدثر ٣٧.
(٣) المدثر ٥٥؛ عبس ١٢.
(٤) المزمل ١٩؛ الإنسان ٢٩.
(٥) النبأ ٣٩.
(٦) فصلت ٤٠.
(٧) التوبة ١٠٥.
(٨) الأنعام ١٤٨.
(٩) آل عمران ١٣٣.
(١٠) الحديد ٢١.
(١١) الأحقاف ٣١.
(١٢) الأنفال ٢٤.
(١٣) الشورى ٤٧.
(١٤) الحج ٧٧.
(١٥) الفاتحة ٥.
(١٦) النحل ٩٨.
(١٧) الأعراف ١٢٨.

فكيف يُستعان به؟

الثامن الآيات الدالّة على اعتراف الأنبياء بذنوبهم، وإضافتها إلى أنفسهم. نحو ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾،(١) ﴿إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾،(٢) ﴿فَاغْفِرْ لِي﴾،(٣) ﴿إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾.(٤)

التاسع اعتراف الكفّار والعصاة بأنّ كفرهم ومعاصيهم منهم. نحو ﴿قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾،(٥) ﴿فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾،(٦) ونحو ذلك.

العاشر تندّمهم في الآخرة على تفريطهم في الدنيا، وطلب الرجوع. نحو ﴿يَا حَسْرَتَنَا عَلَى مَا فَرَّطْنَا﴾،(٧) ﴿يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطتُ فِي﴾،(٨) ﴿رَبِّ ارْجِعُونِ﴾،(٩) ﴿فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾،(١٠) ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ﴾.(١١)

هذه كلّيّاتُ ما استدلّوا به من القرآن.

[الجواب على استدلال القدريّة مِن آيِ القرآن]

والجواب عنه من حيث الإجمال والتفصيل.

أمّا **الإجمال**، فمن وجهين: أحدهما: ما سبق تقريرُه مِن الفرق بين تصرُّف الله التكوينيّ والتكليفيّ. فهذه الوجوه العشرة إنما هي باعتبار تصرُّفه الثاني. الوجه الثاني: أنّ ما ذكرتموه معارَضٌ بالنصوص والظواهر التي استقرأناها. وإذا وقع التعارضُ بين ما

(١) الأعراف ٢٣.

(٢) النمل ٤٤؛ القصص ١٦.

(٣) القصص ١٦.

(٤) الأنبياء ٨٧.

(٥) المدثر ٤٣.

(٦) الملك ٩.

(٧) الأنعام ٣١.

(٨) الزمر ٥٦. وفي الأصل: "يا حسرتنا".

(٩) المؤمنون ٩٩.

(١٠) الشعراء ١٠٢.

(١١) المؤمنون ١٠٧.

ذكرتموه وذكرناه، وجب التوفيقُ بين القسمين. وليس إلاّ بحمله على ما ذكرنا من التصرُّفين، واعتقادِ عدل الله، والتسليمِ لحُكم الله، كما قلنا في آيات الصفات، مع قوله تعالى، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾.(١)

واعترض أبو الهذيل على هذا بأن قال: "لو فَهِمَت العربُ من آيات الإثبات التي استقرأتموها ما فَهمتم، لاحتجّوا على النبيّ عليه السلام بها، وقالوا: "كيف تأمرنا بالإيمان، وقد حِيل بيننا وبينه؟ وتنهانا عن الكفر، وقد خلقه اللهُ فينا، واضطرّنا إليه؟" وكان يكون ذلك من أقوى القوادح في نبوّته؛ لظهور تناقُضِ ما جاء به، مِن أمرِه بالإيمان وإخبارِه بمنعهم منه. فلمّا لم يحتجّوا عليه بذلك، / دلّ على أنّ المراد من تلك الآيات غير ما فهمتم". ١٤٠ب

والجواب على هذا من وجوهٍ.

أحدها: أنّه باطلٌ بقوله تعالى، ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا﴾.(٢) فها هم قد احتجّوا عليه بما ذكر، وأكذَبهم اللهُ، كما سبق تقريره.(٣) ولم يَكُ ذلك قادحاً في النبوّة.

الوجه الثاني: بتقدير أنهم ما احتجّوا بذلك، فإنهم صُرِفوا عن الاحتجاج به، لكونه قادحاً في النبوّة؛ كما صُرِفوا عن معارضة القرآن عند المعتزلة، بناءً على الصَرفة عندهم.

الوجه الثالث: أنّ العرب لم يكونوا في التشكّك كأبي الهذيل؛ فلم ينتهوا لذلك.

ويَرِد على هذين الوجهين أنّ الصرفة عامّةٌ للكفّارِ فمَن بعدهم، حتى لا يستطيع أحدٌ [أن] يعارِض القرآنَ. فلو عارضَه الآن معارِضٌ، لقدح في النبوّة. والذي صُرِف عنه الكفّارُ من الاحتجاج بآيات القدر، قد احتججتم أنتم به. فيجب أن يكون قادحاً في النبوّة؛ وهو خلاف الإجماع. وكذلك قولهم، "إنّ الكفّار لم يكونوا كأبي الهذيل"، يقتضي أنّ سؤال أبي الهذيل قادحٌ(٤) في النبوّة؛ وليس كذلك. والأجود في الجواب الأوّل.

---

(١) الشورى ١١. وراجع: صفحة ٢٨٣ أعلاه.

(٢) الأنعام ١٤٨.

(٣) راجع: صفحة ٢٥٤-٢٥٥ أعلاه.

(٤) الأصل: قادحاً.

وأمّا **التفصيل**، فإنّ الجواب عن أكثر ما ذكروه في الوجوه العشرة قد سبق في جواب رسالة الحَسَن. ونحن نستقرئ الوجوه المذكورة إقامةً لرسم الجواب. فنقول:

أمّا **الأوّل**، فإضافة الأفعال فيه [إلى] العباد من حيث الكسب، لا الخلق. وقد سبق دعوى أبي الحسين الضرورةَ بهذا الطريق على أنّ أفعال العباد خلقٌ لهم وجوابها.(١)

فإن قيل: "العبد إمّا أن يكون مستبِداً بإدخال فِعله في الوجود، أو لا. فإن كان، فهو تسليم الدعوى للمعتزلة. وإن لم يكن، كان مضطراً؛ لأنّ الله سبحانه إن خلقه فيه، وجب وقوعُه؛ وإن لم يخلقه، امتنع وقوعُه. وحينئذٍ، يظهر أنّ الكسب اسمٌ لا مُسمًّى له".(٢)

والجواب من وجهين: أحدهما: أنّه لازمٌ عليهم أيضاً، كما سبق.(٣) وبيانه ها هنا أنّ ما علِم اللهُ أنّه يوجَد، وجب وقوعُه؛ وما علم أنّه لا يوجَد، امتنع وقوعُه. فالعبد مكلَّفٌ إمّا بواجبٍ، أو ممتنعٍ. والأوّل اضطرارٌ، والثاني تكليفٌ بالمحال. فإن قالوا: "لا نُسلِّم أنّه يجب وقوعُه لمجرّد علمِ الله بوقوعه، بل بشرط تأثير قدرة العبد فيه"، قلنا: فنحن نقول أيضاً إنّه لا يجب بمجرّد علمِ الله بوقوعه، بل بشرط إجرائه على أدوات العبد موافقاً لعزمه وإرادته؛ وهو الكسب الذي نعنيه. واستوى القولان. وغاية ما يَلزم من قولنا تكليفُ المحالِ؛ وهو لازمٌ عليكم؛ وقد بيّنّا جوازَه.

الثاني: أنّ نفيَ حقيقة الكسبِ، مع أنّ الله أضافه إليهم في غير موضعٍ، ولم يُضِف الخلقَ إليهم في موضعٍ واحدٍ، بُهتٌ ومكابَرةٌ. فثبت أنّ الكسب حقيقةٌ في نفس الأمر. وهَبْ أنّا أخطأنا معرفةَ تلك الحقيقة؛ لكنّ ذلك غير قادحٍ في ثبوتها. وحينئذٍ، ينصرف / جميعُ ما ذكرتموه إليها. ١٤١أ

هذا هو الجواب عن **الثاني والرابع والسادس والثامن** وما بعده.

وأمّا **الثالث**، فقد بيّنّا أنّ لا اتّجاه للظلم على الله سبحانه مع إثبات التصرُّف الكونيّ. وأمّا التفاوت والقبح، فهو في أكساب العباد. وكسبُ العبدِ يجوز أن يؤثِّر

---

(١) راجع: صفحة ١٦٢ وما يليها أعلاه.

(٢) "الكسب اسمٌ لا مسمّى له" عبارةٌ وردت في: الرازي، المحصّل، ١٩٩.

(٣) راجع: صفحة ١١٩ أعلاه.

قبحاً في الفعل، وإن لم يؤثّر في وجود ذاته. وليس ذلك المرادَ من الآية. إنما المرادُ الأعيان؛ بدليل ما قبل الآية وبعدها؛ وهو قوله تعالى، ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾، إلى قوله، ﴿ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾.(١) فدلّ على أنّ المراد بالخلق المذكورِ الأعيانُ المحسوسة، وأنّه لا تفاوُت فيها فيما تقتضيه الحكمةُ؛ بل خُلِقَ كلُّ شيءٍ منها طبقَ الحكمةِ التي خُلِق لها.

وأمّا **الخامس**، فالآيات الواردة بالتخيير بين الفعل والترك، إمّا محمولةٌ على التعجيز؛ أي "اعملوا ما استطعتم، فلا خروج لكم عن مقتضى إرادتي وقهرِ قدرتي"، كقوله، ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ ... إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا ... فَانفُذُوا﴾.(٢) أو على التخيير الصوريّ باعتبار التصرُّف التكليفيّ. على أنّ قوله، ﴿مَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾،(٣) هو في التهديد؛ نحو ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾.(٤)

وأمّا **السابع**، ففائدة الاستعانة الإعانةُ واللطف لدفعِ الخذلان الموجِب للشقاوة. على أنّ الأمر مفروغٌ منه. فمَن سبقت له السعادة بالإعانة، وُفِّق للاستعانة، وخُلِق فيه داعيها؛ ومَن لا، فلا.

وبعد هذا كلّه، فلا تَنْسَ ما قرّرناه مِن حُكم الله سبحانه في الخلق بعلمه. فأَحسبُ أنّه سرّ القدر ونكتته.

[حجّةٌ على إثبات نبوّة محمّدٍ ﷺ؛ وهي نكتةٌ أجنبيّةٌ عن الباب]

وإذ قد انتهى الكلامُ بنا إلى ها هنا، فلنردف آيَ الكتاب بأحاديث السنّة في الباب، بعد ذكرِ نكتةٍ نورِدها استطراداً، ليست من الباب في شيءٍ، لكنّها مستفادةٌ ممّا ذكرناه مِن آيِ القدرِ بطريق الاستدلال. وهي أنّا قد أَورَدنا الآياتِ المختلفة ظاهراً فيما يتعلّق بالقَدر. فنقول: وُرود هذه الآيات المتعارِضة ظاهراً في ذلك حجّةٌ قويّةٌ على إثبات نبوّةِ محمّدٍ ﷺ على منكرِيها.

(١) الملك ٣-٤.

(٢) الرحمن ٣٣.

(٣) الكهف ٢٩.

(٤) فصلت ٤٠.

وتقرير الحجّة المذكورة هو أنّه لو لم يكن نبيّاً حقّاً ورسولاً صِدقاً، لما جاءت هذه النصوصُ المتعارِضة على لسانه في كتابه. لكنّها وَرَدَت على لسانه؛ فيكون نبيّاً حقّاً.

بيانُ الشرطيّةِ هو أنّه عليه السلام لم يَشكّ أحدٌ مِن منكري نبوّته في فضيلته وحِكمته. ولولا ذلك، ما تَقرّر له هذا الناموسُ الدائم عندهم. وأيضاً، مَن أنصَف ونظر في سيرته، وآدابه، وتأديبِ أمّتَه، وأصول شريعته، وفروعها، عَلِم قطعاً أنّه كان على غايةٍ مِن الحكمة والسياسة.

وإذا ثبت ذلك، فنقول: صدور هذا التعارُض العظيم مِن مِثل ذلك الحكيم، إن[1] لم يكن من عند الله سبحانه، تَلَقّاه تَلَقّياً وأَخَذَه عنه توقيفاً، محالٌ في العادة. وذلك لأنّا رأينا الحكماءَ الذين لم يُقرِّروا مِثلَ شريعةِ محمّدٍ ولا مِثلَ ناموسِه، كبقراط وآرسطو وجالينوس وأضرابهم، يُصنِّف أحدُهم الكتبَ العظيمة الحجم، / التي أصغرها حجماً أكبر مِن حجمِ المصحف الكريم، فيَحترِز مِن التعارُض فيها؛ فلا يأتي منه بموضعٍ واحدٍ. بل هذه أجلافُ العربِ يُنشِئ أحدُهم الخطبةَ، أو الرسالة، أو القصيدة الطويلة، فيُنقِّحها حتى لا تَناقُض فيها في موضعٍ واحدٍ. فما الظنّ بحكيمٍ يؤسِّس شريعةً وناموساً يَبقى على مرور الأيّام، يأتي بكتابٍ لطيف الحجم، فيه هذا التعارض العظيم ظاهراً؛ مع أنّه عند خصومه صنّفه في مدّة عمرِه ستّين سنةً! فإنّ العادة تُحيل، مع حكمة المصنِّف ولُطفِ التصنيف وطولِ زمنه وعِظَم المقصودِ منه، أن يَترك فيه مِثلَ هذا التعارُضَ[2]، أو يخفى عنه مكانُه، لظهوره. وحينئذٍ، يَدلّ بضرورة العادة أنّه إنّما جاء به من عند الله، وفوَّض أمرَه إلى الله.

١٤١ب

وهذه حجّةٌ قويّةٌ مستنَدها العلمُ الضروريّ العاديّ. ولا أَعلَم يَردُ عليها إلاّ سؤالٌ واحدٌ؛ وهو أن يقال: "لعلّه وَضَع هذا التعارضَ في كتابه، ليُحتجّ له به، كما قرَّرتموه، ويوهمَ الناسَ أنّ هذا لو كان مِن عندي، لما كان فيه هذا المتشابه والمختلف. فيُنَبِّههم بذلك على أنّه مِن عند الله، وإن لم يكن كذلك؛ كما يوهم الساحرُ بسحره أنّه معجزٌ؛ وليس كذلك".

---

(١) الأصل: إذ.

(٢) الأصل: العارض.

والجواب أنّ ما ذكرتموه، وإن كان لقائلٍ أن يقوله في مقام المدافَعةِ والعناد، إلاّ إنّه باطلٌ في مستقَرّ العادات. وذلك لأنّ مِن القضايا الضروريّة عند العقلاء ترجيحُ أعظمِ المصلحتين، ودفعُ أعظمِ المفسدتين؛ حتى قال القائل:

إنّ اللبيـــبَ إذا ألـــمَّ بجســـمه مَرَضَان مختلفان دَاوَى الأَخطَرَا(١)

ومَن حَصّل مصلحةً مرجوحةً، مع تفويت مصلحةٍ راجحةٍ جداً، أو دَفَعَ مفسدةً يسيرةً، والتَزَم أشدَّ منها، عُدَّ عند العقلاء سفيهاً، يحكمون عليه بذلك بديهةً. ونحن قد بيّنا حكمةَ محمّدٍ عليه السلام ومعرفتَه بأحكام السياسة. ووافق الخصمُ على ذلك. وحينئذٍ، لو تَعَمّد هذا التعارضَ والاختلافَ في كتابه، لكان مفوّتاً لمصلحةٍ راجحةٍ مقطوعةٍ، لأجل مصلحةٍ مرجوحةٍ مظنونةٍ، وملتزماً لمفسدةٍ راجحةٍ مقطوعةٍ، لدفعِ مفسدةٍ مرجوحةٍ مظنونةٍ. وحينئذٍ، يكون مِن قبيلِ السفهاء؛ وقد فرضناه مِن أفضل الحكماء؛ هذا خلفٌ.

وبيان ذلك أنّ هذا التعارُض، مع ظهوره، ومبادرة الأذهان إليه، مُنَفِّرٌ لمن حوله عنه، موجِبٌ لسوء الظنّ به. وذلك مِمّا يَعكس مقصودَه، ويُفرّق عنه جنودَه. فلو تعمّده لأجل تنبُّههم على الحجّة المذكورة، لكان عادلاً عن الراجح إلى المرجوح، كما ذكرنا. لأنّ الحجّة المذكورة إنما يتنبّه لها أذكياءُ الناس وفضلاؤهم؛ والتعارضَ المذكور يَنفُر عنه جميعُهم، أو أكثرُهم. فقد تبيَّن بما ذكرناه ضعفُ السؤال وقوّةُ ما ذكرناه من الاستدلال.

---

(١) من الكامل. ولم أجد قائله.

[أحاديث القدَر]

ولنرجع إلى ما هو مقصودٌ من إيراد ما تيسَّر من أحاديث القدر؛ إذ استيعابها لا نستطيعه؛ إذ قد صنّف العلماءُ فيه تصانيفَ مستقلّةً، ككتاب القدر، لأبي داوود السجستانيّ، وغيره. فنقول، وبالله التوفيق: / ١٤٢أ

[١] أخبرنا أبو بكرِ بن أحمد بن أبي بكرِ الباجسريّ القلانسيّ وأحمد بن عكبر(١)، قالا: أنا عبد الصمد بن أبي الجيشِ المقرِئ، قال: أنا أبو الفرج بن الجوزيّ، قال: أنا ابن الحصين، قال: أنا ابن المذهب التميميّ، قال: أنا أبو بكرِ أحمد بن جعفرٍ القطيعيّ، قال: حدّثنا عبد الله [بن] أحمد بن حنبلٍ، قال: حدّثني أبي، قال: حدّثنا [أبو] عبد الرحمن، ثنا حَيوَة وابن لَهِيعة، قالا: ثنا أبو هانئٍ الخَولانيّ، أنّه سمع أبا عبد الرحمن الحُبُليّ يقول: سمعتُ عبد الله بن عمرٍو يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "قدّرَ اللهُ تبارك وتعالى المقاديرَ قبل أن يخلُق السماوات والأرض بخمسين ألف سنةٍ". ورواه الترمذيّ وصحّحه؛ وهو في الصحيحين. ولفظ مسلمٍ: "كتب اللهُ مقاديرَ الخلائق"، الحديث؛ وزاد: "وعرشُه على الماء".(٢)

وروى الترمذيّ من حديث عبد الله بن عمرٍو أيضاً، قال: سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: "إنّ الله خَلَقَ خلقَه في ظُلمةٍ؛ فألقى عليهم من نوره. فمن أصابه مِن ذلك النور اهتدى، ومن أخطأه ضَلّ؛ فلذلك أقول: جَفَّ القلمُ على عِلمِ الله". قال الترمذيّ: "حديثٌ حسنٌ".(٣)

[٢] وبالإسناد الأوّل، ثنا أحمد، ثنا يحيى بن سعيدٍ، ثنا سفيان، قال: حدّثني سعيد بن سنان، ثنا وهب بن خالدٍ، عن ابن الديلَميّ قال: "لقيتُ أُبيّ بن كعبٍ، فقلتُ: "يا أبا المنذر. إنّه قد وَقَع في قلبي شيءٌ من هذا القدَر؛ فحدِّثني بشيءٍ، لعلّه

---

(١) الاسم غير واضحٍ في الأصل، بسبب خرومٍ تركتها الأرضة. وما بقي: "ا..مد بن ...كبر". لكني وجدتُ أنّ أحمد بن عبد السلام بن عكبر العمري (ت ٧٣٥) سمع من عبد الصمد بن أبي الجيش (ابن حجر، الدرر الكامنة، ١، ١٧١).

(٢) مسند أحمد، ٢، ١٦٩؛ البخاري ٣١٩٢؛ ٧٤١٨؛ مسلم ٢٦٥٣؛ الترمذي ٢١٥٦.

(٣) الترمذي ٢٦٤٢.

يَذهب من قلبي". قال: "لو أنّ الله عذَّب أهلَ سماواته وأهلَ أرضه، لعذَّبهم، وهو غير ظالمٍ لهم. ولو رحمهم، كانت رحمته لهم خيراً من أعمالهم. ولو أنفقتَ مِثلَ جبلِ أُحدٍ ذهباً في سبيل الله، ما قَبِلَه منك حتى تؤمن بالقدر، وتعلم أنّ ما أصابك ما كان ليخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصيبك. ولو مُتَّ على غير ذلك، لدخلتَ النارَ". قال: "فأتيتُ حذيفةَ، فقال لي مِثلَ ذلك. وأتيتُ ابن مسعودٍ، فقال لي مثل ذلك. وأتيت زيدَ بن ثابتٍ، فحدّثني عن النبيّ ﷺ مِثل ذلك".(١)

[٣] وأخبرنا أبو بكرٍ الباجسريّ، قال: أنا عبد الصمد، قال: أنا أبو عليٍّ الحَسن بن المبارك الزبيديّ، وأبو نصرٍ الحسين بن أحمد بن حسنون النرسيّ، قالا: أنا أبو الوقت عبد الأوّل السجزيّ، أنا أبو الحسن الداووديّ، أنا أبو عبد الله السرَخسيّ، أنا الفَرَبريّ، أنا البخاريّ، قال: ثنا عليّ بن عبد الله، ثنا سفيان، قال: حفظنا من عمروٍ، عن طاووسٍ، عن أبي هريرة، عن النبيّ ﷺ: "احتجّ آدمُ وموسى. فقال موسى: "يا آدم؛ أنت أبونا، خيّبتَنا وأخرجتَنا من الجنّة". فقال له آدم: "يا موسى؛ اصطفاك اللهُ بكلامه، وخطّ لك التوراةَ بيده؛ أتلومني على أمرٍ قدّرَه الله علي قبل أن يخلُقني بأربعين سنةً؟" فحَجَّ آدمُ موسى". قالها ثلاثاً. وأخرجه مسلمٌ، عن محمّد بن حاتمٍ، عن سفيان.(٢)

ورواه الترمذيّ وصحّحه. ولفظه: "قال موسى: "يا آدم؛ أنت الذي خلَقك اللهُ بيده، ونفخَ فيك من روحه؛ أغويتَ الناسَ، وأخرجتَهم من الجنّة". فقال آدم: "وأنت موسى الذي اصطفاك الله؛ / أتلومني على عملٍ كتَبَه اللهُ عليّ قبل أن يخلُق السماوات والأرض؟" قال: "فحَجّ آدمُ موسى".(٣) ١٤٢ب

ولفظ الترمذيّ أولى اللفظين؛ لأنّ علم الله تعالى تَعلّق بمعصية آدم في الأزل؛ فلا معنى لتقدير مدّته بأربعين سنةً قبل خلقه. ولوم موسى لآدم، واعتذار آدم لموسى يُحقّق ما قرّرناه قبل، من تصرُّف الله الكونيّ والتكليفيّ؛ لأنّ تقدير المعصية على آدم كان

(١) مسند أحمد، ٥، ١٨٥؛ ابن ماجه ٧٧؛ أبو داود ٤٦٩٩.

(٢) البخاري ٦٦١٤؛ مسلم ٢٦٥٢؛ أبو داود ٤٧٠١؛ ابن ماجه ٨٠.

(٣) الترمذي ٢١٣٤.

باعتبار التصرُّف الأوّل، وعقوبته بالتصرُّف الثاني.

ولَـمَّا رَمَى(١) الرواةُ الأثباتُ بالروايات المسنَدات المتقَنات بهذا الحديث بين أكتاف القدريّة، أخذوا يَنقَضُّون عنه ويَتَخلَّصون منه. أمّا أوّلاً، فبكونه خبرَ واحدٍ لا يفيد العلمَ. وسيأتي جواب ذلك، وقد سبق شيءٌ منه. وأمّا ثانياً، فبتحريف لفظه؛ فإنّ الرواة اتّفقوا على أنّ "آدم" مرفوعٌ على أنّه فاعلُ "حاجَّ"؛ و "موسى" منصوبٌ تقديراً؛ لأنّه مقصورٌ، على أنّه مفعول "محجوج". فعكَس القدريّةُ، وجعلوا موسى الفاعلَ؛ يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم.

[٤] وبالإسناد الأوّل، قال: حدّثنا أحمد بن حنبل، ثنا محمّد بن جعفرٍ، ثنا شُعبة، عن منصورٍ، عن رِبعِيّ بن حِراشٍ، عن عليٍّ، عن النبيّ ﷺ، قال: "لا يؤمن عبدٌ حتى يؤمِن بأربعٍ: حتى يشهد أن لا إله إلاّ الله؛ وأني رسول الله، بعثني بالحقّ؛ وحتى يؤمِن بالبعث بعد الموت؛ وحتى يؤمِن بالقدر". ورواه ابن ماجه والترمذيّ.(٢)

قلتُ: وفي قصّة جبريل لَـمَّا جاء يسأل النبيّ ﷺ عن معالم الدين، قال: "ما الإيمان؟" قال: "أن تؤمِن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمِن بالقدر خيره وشرّه". قال: "صدقتَ". روى القصّة مسلمٌ وأبو داوود وابن ماجه والنسائيّ والترمذيّ، وقال: "حديثٌ حسنٌ صحيحٌ".(٣)

[٥] وبإسناد البخاريّ، قال: ثنا عثمان، قال: ثنا جريرٌ، عن منصورٍ، عن سعد بن عبيدة، عن أبي عبد الرحمن، عن عليٍّ، قال: كنّا(٤) في جنازةٍ في بقيع الغَرقَد؛ فأتى النبيّ ﷺ؛ فقعد، وقعدنا حوله، ومعه مِخصَرةٌ. فنَكَّسَ؛ فجعل يَنكُث بمخصرته. ثمّ قال: "ما من نفسٍ مَنفُوسَةٍ إلاّ قد كُتِب مكانُها من الجنّة والنار، وإلاّ قد كُتِبَت شقيّةً أو سعيدةً". فقال رجلٌ: "يا رسول الله. أفَلا نتّكِل على كتابنا، ونَدَع العملَ؟ فمَن كان منّا مِن أهل السعادة، فسيصير إلى عملِ أهل السعادة؛ ومن كان منّا من أهل الشقاوة،

---

(١) الأصل: رُمِيَ (مشكّلة).

(٢) الترمذي ٢١٤٥؛ ابن ماجه ٨١.

(٣) مسلم ٨؛ ١٠؛ الترمذي ٢٦١٠؛ النسائي ٤٩٩٠؛ ٤٩٩١؛ أبو داود ٤٦٩٥؛ ابن ماجه ٦٣.

(٤) الأصل: انا.

فسيصير إلى عملِ أهل الشقاوة". فقال: "أمّا أهل السعادة، فسيُيسَّرون لعملِ السعادة. وأمّا أهل الشقاوة، فييسَّرون لعمل الشقاوة". ثمّ قرأ: ﴿**فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى**﴾، الآية.(١) ورواه مسلمٌ وأبو داوود وابنُ ماجه والترمذيّ، وصحّحه.(٢)

[٦] وبإسناد مسنَد أحمد، قال: حدّثنا محمّد بن جعفرٍ، قال: حدّثنا شُعبة، عن يزيد الرِّشك، قال: سمعت مُطرِّفاً يحدِّث عن عمران بن الحصين، عن النبيّ ﷺ، أنّه سُئل: "أيُعرَف أهلُ النارِ مِن أهل الجنّة؟" فقال: "نعم". قال: "فلِم يَعمل العاملون؟" قال: "يَعمَل كلٌّ لِما خُلِق له (أو: "لِمَا يُسِّر له")". وأخرجاه في الصحيحين.(٣)

١١٤٣ [٧] وبه، قال أحمد، ثنا صفوان بن عيسى، قال: / أنا عَزرَة بن ثابتٍ، عن يحيى ابن عُقَيلٍ، عن يحيى بن يَعمَرَ، عن أبي الأَسود الدُؤلي، قال: غَدَوتُ على عمران بن حصينٍ يوماً من الأيّام، فقال لي: يا أبا الأسود. إنّ رجلاً من جُهَينة، أو مُزَينة، أتى النبيّ ﷺ، فقال: "يا رسول الله. أرأيتَ ما يعمل الناسُ اليوم، ويَكدحون فيه؛ شيءٌ قُضِي عليهم، أو مَضَى عليهم في قدَرٍ سبق، أو فيما يُستَقبَلون ممّا أتاهم به نبيُّهم؛ فاتُّخذَت عليهم به الحجّةُ". قال: "بل شيءٌ قُضِي عليهم، ومضى عليهم". قال: "فلِم يَعملون إذن، يا رسول الله؟" قال: "مَن كان الله عزّ وجلّ خلَقه لواحدةٍ من المنزلتين، يُهيِّئه لعملها. وتصديق ذلك في كتاب الله تبارك وتعالى، "وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا".(٤) وأخرجه مسلمٌ.(٥)

وهذا والذي قبله قضيّةٌ واحدةٌ، لكنّ أحد طرفيها أبسط من الآخر.

وروى ابنُ عمر، قال: قال عمر: "يا رسول الله. أرأيتَ ما نَعمَلُ فيه، أمرٌ مبتدَعٌ، أو مُبتَدأ، أو فيما قد فُرِغَ منه؟" قال: "فيما قد فُرِغَ منه، يا ابنَ الخطّاب. وكلٌّ ميسَّرٌ لما خُلِق له. أمّا مَن كان مِن أهل السعادة، فإنّه يَعمَل للسعادة. وأمّا مَن كان مِن أهل

(١) الليل ٥.

(٢) البخاري ١٣٦٢؛ ٤٩٤٨؛ ٤٩٤٩؛ مسلم ٢٦٤٧؛ الترمذي ٣٣٤٤؛ أبو داود ٤٦٩٤؛ ابن ماجه ٧٨.

(٣) البخاري ٦٥٩٦؛ ٧٥٥١؛ مسلم ٢٦٤٩؛ مسند أحمد، ٤، ٤٢٧.

(٤) الشمس ٧-٨.

(٥) مسند أحمد، ٤، ٤٣٨؛ مسلم ٢٦٥٠.

الشقاء، فإنّه يَعمَل للشقاء." رواه الترمذيّ وصحّحه.(١)

قلتُ: وحاصل هذه الأحاديث أنّ الله سبحانه جعل في علمه الأزليّ استحقاقَ الثواب والعقاب جارياً على أعمال البرّ والفجور جريانَ المسبَّبات على أسبابها؛ والسبب معرِّفٌ لا يؤثِّر. وهذا يؤكِّد ما قرّرناه مِن قبل مِن حُكمِ اللهِ في خلقه بعلمِه في نفس الأمر.

[٨] وبالإسناد، قال أحمد: ثنا هاشم بن القاسم، قال: ثنا ليثٌ، قال: حدّثني أبو قَبيلٍ المعافريّ، عن شُفَيٍّ الأصبَحِيّ، عن عبد الله بن عمرٍو، قال: خرج علينا رسولُ الله ﷺ، وفي يده كتابان. فقال: "أتدرون ما هذان الكتابان؟" قلنا: "لا. إلاّ أن تخبرنا، يا رسول الله". فقال للذي في يده اليمنى: "هذا كتابٌ مِن ربّ العالمين تبارك وتعالى؛ فيه أسماءُ أهلِ الجنّة وأسماءُ آبائهم وقبائلهم. ثمّ أُجمِلَ على آخرهم، لا يَزداد فيهم ولا يُنقَص منهم أبداً". ثمّ قال للذي في يساره: "هذا كتاب أهلِ النار، بأسمائهم وأسماء آبائهم وقبائلهم. ثمّ أُجمِلَ على آخرهم، لا يُزاد فيهم ولا يُنقَص منهم أبداً". فقال أصحابُ رسولِ الله ﷺ: "فلأيّ شيءٍ نَعمَل، إن كان هذا أمراً قد فُرِغ منه؟" قال رسولُ ﷺ: "سَدِّدوا وقاربوا. فإنّ صاحب الجنّة يُختَم له بعملِ الجنّة، وإن عَمِلَ أيَّ عملٍ. وإنّ صاحب النار يُختَم له بعمل النار، وإن عَمِلَ أيَّ عملٍ". ثمّ قال بيده، فقبضَها. ثمّ قال: "فَرَغَ ربُّكم من العباد". ثمّ قال باليمنى، فنبذ بها، فقال: "فريقٌ في الجنّة"، ونبذ باليسرى، وقال: "فريقٌ في السعير". وأخرجه النسائيّ والترمذيّ، وقال: "حَسنٌ صحيحٌ غريبٌ".(٢)

[٩] وبه، قال أحمد، ثنا الحسن بن سَوَّارٍ، ثنا ليثُ بن سعدٍ، عن معاوية، عن راشد ابن سعدٍ، عن عبد الرحمن بن قتادة، قال: سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: / "إنّ الله ١٤٣ب عزّ وجلّ خَلَقَ آدم، ثمّ أخذ الخلقَ من ظهرِه؛ فقال: "هؤلاء في الجنّة، ولا أُبالي؛ وهؤلاء في النار، ولا أُبالي". فقال قائلٌ: "يا رسول الله. فعلى ما نعمل؟" قال: "على مَواقع

(١) الترمذي ٢١٣٥.

(٢) مسند أحمد، ٢، ١٦٧؛ الترمذي ٢١٤١. ولم أجد النسائي ذكره في سننه الصغرى وفي الطبعة المنشورة من سننه الكبرى.

القدرِ".(١)

قلتُ: معناه ما سبق، أنّ مَن قُدِّر عليه شيءٌ، وقَع عليه لا محالة.

[١٠] وبه، قال أحمد، ثنا عبد الرزّاق، قال: ثنا الثوريّ، عن علقَمة بن مَرثَدٍ، عن المغيرة بن عبد الله اليَشكُريّ، عن المعرور بن سُوَيدٍ، عن عبد الله، قال: قالت أمُّ حبيبة: "اللهمّ متِّعني بزوجي رسول الله، وبأبي أبي سفيان، وبأخي معاوية". فقال النبيّ ﷺ: "قد سألتِ اللهَ عزّ وجلّ لآجالٍ مضروبةٍ، وأرزاقٍ مقسومةٍ، وآثارٍ مبلوغةٍ، لا يُعَجَّل منها شيءٌ قبل حِلّه، ولا يؤخَّر منها شيءٌ بعد حِلّه. ولو سألتِ اللهَ أن يُعافيك من عذابٍ في النار، وعذابٍ في القبر، كان خيراً لك". رواه مسلمٌ.(٢)

وهذا أصحّ مِمّا رواه الترمذيّ من حديث سلمان، عن النبيّ ﷺ، "لا يَرُدّ القضاءَ إلا الدعاءُ، ولا يَزيد في العمر إلاّ البرُّ". وقال: "حَسنٌ غريبٌ مِن حديث سلمان".(٣) فتقدَّم حديثُ أمّ حبيبة عليه. فإن صحّ حديثُ سلمان، حُمِل على مجاز سهولة العيش وطيبته، ونحوه. فإنّه يُسمّى "زيادةً في العمر" مجازاً.

ولمسلمٍ، من حديث جابر بن عبد الله، قال: جاء سُراقَة بن مالك بن جُعشُمٍ، فقال: "يا رسول الله. بيِّن لنا دينَنا، كأنّا خُلقنا الآن. فيمَ العملُ اليوم؟ فيما جفَّت به الأقلامُ وجرَت به المقاديرُ، أم فيما نَستقبِل؟" فقال: "بل فيما جفّت به الأقلام وجرَت به المقاديرُ". فقال: "ففيم العمل، يا رسول الله؟". فقال: "كلّ عاملٍ ميسَّرٌ لعمَلِه".(٤)

[١١] وبالإسناد، إلى عبد الله بن أحمد، قال: حدّثنا مصعبٌ الزُبَيريّ، قال: حدّثني مالكٌ، عن زيد بن أبي أُنَيسَة، أنّ عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطّاب، أخبره عن مُسلِم بن يَسارٍ الجُهَنيّ، أنّ عمر بن الخطّاب سُئل عن هذه الآية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾.(٥) فقال عمر: "سمعتُ رسولَ الله ﷺ

---

(١) مسند أحمد، ٤، ١٨٦.

(٢) مسلم ٢٦٦٣؛ مسند أحمد، ١، ٤٦٦.

(٣) الترمذي ٢١٣٩.

(٤) مسلم ٢٦٤٨.

(٥) الأعراف ١٧٢.

سئل عنها، فقال: "إنّ الله خَلَقَ آدمَ، ثمّ مسح ظهرَه بيمينه، فاستَخرَج منه ذُرّيّتَه؛ فقال: "خلقتُ هؤلاء للجنّة، وبعملِ أهلِ الجنّة يَعملون". ثمّ مَسَحَ ظهرَه، فاستخرج منه ذرّيّةً؛ فقال: "خلقتُ هؤلاء للنار، وبعملِ أهل النار يَعملون". فقال رجلٌ: "يا رسول الله. ففيمَ العمل؟" فقال: "إنّ الله عزّ وجلّ إذا خَلَقَ العبدَ للجنّة، استعمله بعملِ أهل الجنّة؛ [حتى يموتَ على عملٍ من أعمال أهلِ الجنّة، فيُدخِلَه به الجنّةَ. وإذا خَلَقَ العبدَ للنار، استعمله بعملِ أهل النار؛] حتى يموت على عملٍ من أعمال أهل النار، فيُدخِلَه به النارَ".(١)

والمراد من هذا الحديث أنّه يختُم له بأحد العملين، فيُلحِقه بأهله؛ لا أنّه يَستعمله طولَ عمره بعملٍ واحدٍ حتى يموت عليه. بدليل حديث أبي سعيد، عن النبيّ ﷺ، قال: "ألا إنّ بني آدم خُلِقوا على طبقاتٍ شتّى. فمنهم مَن يُولَد مؤمناً، ويحيى مؤمناً، ويموت مؤمناً. ومنهم من يولَد كافراً، ويحيى كافراً، ويموت كافراً. / ومنهم من يولَد مؤمناً، ويحيى مؤمناً، ويموت كافراً. ومنهم من يُولَد كافراً، ويحيى كافراً، ويموت مؤمناً". رواه ابن ماجه والنسائيّ والترمذيّ، وقال: "حديثٌ حسنٌ".(٢) ‎١٤٤أ

وروى أنسٌ، قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا أراد الله بعبدٍ خيراً، استَعمله". فقيل: "كيف يستعمله؟" قال: "يوفّقه لعملٍ صالحٍ قبل الموت". رواه الترمذيّ وصحّحه.(٣)

وفي الصحيحين، من حديث سهل بن سعدٍ: "إنّ الرجل ليَعمل بعملِ أهل الجنّة فيما يَرى الناسُ، وهو من أهل النار. ويَعمل بعملِ أهل النار فيما يبدو للناس، وهو من أهل الجنّة. وإنّما الأعمال بالخواتيم".(٤)

[١٢] وبالإسناد، إلى عبد الله بن أحمد، قال: حدّثني أبو بكر بن أبي شَيبَة، قال: حدّثنا أبو داوود الحَفَريّ، عن سفيان، عن أبي إسحق، عن مَطَر بن عُكامِسٍ، قال: قال

(١) من زوائد عبد الله على مسند أبيه الإمام أحمد، (المسند، ١، ٤٤-٤٥)؛ ورواه: الترمذي ٣٠٧٥؛ أبو داود ٤٧٠٣؛ الموطأ ١٦٦١. وتعليق الطوفيّ على الحديث، من الختم بأحد العملين، يدلّ على أنّ في الأصل سقطاً؛ فأتممناه على رواية عبد الله بن أحمد.

(٢) الترمذي ٢١٩١. ولم أجده في سنن ابن ماجه وسنن النسائي وسننه الكبرى.

(٣) الترمذي ٢١٤٢.

(٤) البخاري ٦٤٩٣؛ ٦٦٠٧؛ مسلم ١١٢.

رسول الله ﷺ: "إذا قضى اللهُ منيّةَ عبدٍ بأرضٍ، جَعَلَ له إليها حاجةً". ورواه الترمذيّ، قال: "حسنٌ غريبٌ".(١) لكن صحّح مِثلَه مِن حديث أبي عزّة، واسمه يَسار بن عبدٍ؛ وله صُحبةٌ.(٢)

وروى حمّاد بن سلمة، عن ثابتٍ البنانيّ، أنّ أبا الدرداء ذهب مع سلمان يخطب عليه امرأةً من بني ليثٍ. فقال أهلها: "أمّا سلمان، فلا نزوّجه؛ ولكنّا نزوّجك". فتزوّجها أبو الدرداء. ثمّ جاء إلى سلمان، فقال له: "قد كان شيءٌ؛ وأنا أستحي أن أذكره لك". ثمّ أخبره الخبرَ. فقال سلمان: "أنا أحقّ أن أستحيي منك أن أخطبها، وقد كان الله قضاها لك".(٣)

وعن عبد الواحد بن سُلَيمٍ، قال: قَدِمتُ مكّةَ، فلقيتُ عطاء بن أبي رَباحٍ، فقلتُ له: "يا أبا محمّدٍ. إنّ أهل البصرةِ يقولون في القدر". قال: "يا بُنيّ. أتقرأ القرآن؟" قلتُ: "نعم". قال: "فاقرأ الزخرفَ". قال: "فقرأتُ: ﴿حمٓ * وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾، إلى قوله، ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ﴾.(٤) فقال: "أتدري ما أمُّ الكتاب؟" قلتُ: "الله ورسوله أعلم". قال: "فإنّه كتابٌ كَتَبَه اللهُ قبل أن يخلُق السماءَ، وقبل أن يخلُق الأرضَ؛ فيه إنّ فرعون من أهل النار؛ وفيه: تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ".(٥) قال عطاءٌ: "فلقيتُ الوليدَ ابن عبادة بن الصامت، صاحب رسولِ الله ﷺ؛ فسألتُه: "ما كان وصيّة أبيك عند الموت؟" قال: "دعاني، فقال: "يا بُنيّ، اتّقِ اللهَ. واعلم أنّك لن تتّقي اللهَ حتى تؤمن بالله، وتؤمن بالقدر كلّه خيره وشرّه. فإن مُتَّ على غير هذا، دخلتَ النارَ. إني سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: "إنّ أوّلَ ما خَلَقَ اللهُ القلمَ؛ فقال: "اكتبْ". قال: "وما أكتبُ؟" قال: "اكتبْ القدرَ، ما كان وما هو كائنٌ إلى الأبد". رواه الترمذيّ، وقال: "حسنٌ غريبٌ".(٦) وقد تضمّن هذا الحديث قولَ النبيّ، ووصيّة الصحابيّ، وتفسير التابعيّ.

---

(١) رواه عبد الله في زوائده على مسند أبيه الإمام أحمد (المسند، ٥، ٢٢٧)؛ الترمذي ٢١٤٦.

(٢) الترمذي ٢١٤٧.

(٣) الطبراني، المعجم الكبير، ٦٠٥٠.

(٤) الزخرف ١-٤.

(٥) المسد ١.

(٦) الترمذي ٢١٥٥.

وعن أنسٍ، قال: كان رسول الله ﷺ يُكثِر أن يقول: "يا مُقَلِّب القلوبِ، ثبِّت قلبي على دينك". فقلتُ: "يا رسول الله. آمنَّا بك، وبما جئتَ به. فهل تخافُ علينا؟" قال: "نعم. إنّ القلوب بين أُصبعين من أصابعِ الله، يُقَلِّبها كيف شاء". رواه الترمذيّ، وقال: "حديثٌ حسنٌ".(١)

ولمسلمٍ معناه، / من حديث عبد الله بن عمرٍو؛ وقال: "بين أصابع الرحمن، كقلبٍ واحدٍ". وقال: "صرِّف قلوبَنا إلى طاعتك".(٢) ١٤٤ب

ومعنى هذا الحديث أنّ الله يصرِّف القلوبَ بقدرته كما يصرِّف الرجلُ العصا أو نحوها بين أصابعه. وهذا هو الذي نعنيه "بخلق الأفعال"؛ وهو أنّ الله سبحانه إذا أراد من العبد طاعةً أو معصيةً، صرَّف قلبه إليها، وقيّض له أسبابها ودواعيها؛ فوقعَت منه لا محالة.

وعن ابن عبّاسٍ، قال: كنتُ خلفَ النبيِّ ﷺ يوماً. فقال: "يا غلام. إني أعلِّمك كلماتٍ: احفظ اللهَ يحفظك. احفظ اللهَ تجده تُجاهَك. إذا سألتَ، فاسأل اللهَ. وإذا استعَنتَ، فاستعِن بالله. واعلم أنّ الأمّة لو اجتمعَت على أن ينفعوك بشيءٍ، لم ينفعوك إلاّ بشيءٍ قد كتَبه اللهُ لك. ولو اجتمعوا على أن يضرّوك، لم يضرّوك إلاّ بشيءٍ كتبه اللهُ عليك. رُفِعَت الأقلامُ، وجَفَّت الصحفُ". صحّحه الترمذيّ.(٣)

وعن ابن مسعودٍ، قال: حدّثنا رسولُ الله ﷺ، وهو الصادقُ المصدَّق: "إنّ أحدكم يُجمَع خَلقُه في بطنِ أمّه أربعين يوماً. ثمّ يكون عَلَقةً مثلَ ذلك. ثمّ يكون مُضغةً مثلَ ذلك. ثمّ يُرسِل اللهُ إليه الملَكَ، فيَنفُخ فيه الروحَ. ويؤمر بأربعٍ: بكَتبِ رزقه وأجله وعملِه وشقيٌّ أو سعيدٌ. فوالذي لا إله غيره، إنّ أحدكم ليَعمل بعملِ أهل الجنّة، حتى ما يكون بينها وبينه إلاّ ذراعٌ؛ ثمّ يَسبِق عليه الكتابُ؛ فيُختم له بعمل أهل النار، فيدخلُها. وإنّ أحدكم ليَعمل بعملِ أهل النار، حتى ما يكون بينه وبينها إلاّ ذراعٌ؛ ثمّ يَسبِق عليه الكتابُ؛ فيُختم له بعمل أهل الجنّة، فيدخلها". أخرجاه في الصحيحين؛

(١) الترمذي ٢١٤٠.

(٢) مسلم ٢٦٥٤.

(٣) الترمذي ٢٥١٦.

ورواه أبو داوود وابن ماجه والترمذيّ، وصحّحه.(١) وفي الصحيحين معناه من حديث أنسٍ.(٢)

وقد سبق ذِكرُ نهيِ النبيّ عليه السلام عن النزاع في القدر.(٣) وعليه حمَل بعضُ العلماءِ قولَه عليه السلام، "المراء في القرآن كفرٌ".(٤) وسبق في سورة القمر، ذِكرُ مخاصمة قريشٍ في القدر، وما نزل في ذلك، وآثارٌ عن السلف.(٥)

وعن ابن عبّاسٍ، قال: قال رسول الله ﷺ: "صنفان من أمّتي ليس لهما في الإسلام نصيبٌ: المرجئة والقدريّة". رواه الترمذيّ، وقال: "غريبٌ". وقد رُوي عن ابن عبّاسٍ من غير وجهٍ. ورواه ابن ماجه.(٦)

وعن ابن عمر، عن النبيّ ﷺ، قال: "يكون في أمّتي خَسفٌ ومَسخٌ (أو: "قَذفٌ")؛ وذلك في المكذِّبين بالقدر". رواه ابن ماجه والترمذيّ، وقال: "حديثٌ حسنٌ صحيحٌ غريبٌ".(٧)

وروى أبو داود في سننه من حديث ابن عمر، عن النبيّ ﷺ، أنّه قال: "القدريّة مجوسُ هذه الأمّة. إن مَرِضُوا، فلا تَعُودوهم. وإن ماتوا، فلا تَشهَدوهم".(٨)

قال الخطّابيّ: "إنما جعلهم مجوساً لمضاهاة مذهبهم مذهبَ المجوس في قولهم بالأصلين، النور والظلمة. يزعمون أنّ الخير من فِعلِ النور، والشرَّ من فعلِ الظلمة. فصاروا ثنويّةً. / وكذلك القدريّة؛ يضيفون الخيرَ إلى الله، والشرَّ إلى غيره؛ والله تعالى هو خالق الخير والشرّ".(٩)   ١٤٥أ

(١) البخاري ٣٢٠٨؛ ٣٣٣٢؛ ٦٥٩٤؛ ٧٤٥٤؛ مسلم ٢٦٤٣؛ الترمذي ٢١٣٧؛ أبو داود ٤٠٧٨؛ ابن ماجه ٧٦.

(٢) البخاري ٣١٨؛ ٣٣٣٣؛ ٦٥٩٥؛ مسلم ٢٦٤٦.

(٣) راجع: صفحة ٢١١ أعلاه.

(٤) أبو داود ٤٦٠٣.

(٥) راجع: صفحة ٣١٥ أعلاه.

(٦) الترمذي ٢١٤٩؛ ابن ماجه ٦٢.

(٧) الترمذي ٢١٥٢؛ ٢١٥٣؛ ابن ماجه ٤٠٦١.

(٨) أبو داود ٤٦٩١.

(٩) الخطابي، معالم السنن، ٤، ٣١٧.

قلتُ: ولَـمَّا ورد هذا الحديث ونظائره في القدريّة، تَنَصَّلوا من هذا اللقب، وقالوا: "لسنا نحن القدريّة؛ بل خصومنا هم القدريّة؛ لأنهم يُثبِتون القدرَ، ونحن ننفيه. فإضافة اللقب المذكور إلى المثبِتين، لَـمَّا اشتُقّ منه، أولى من إضافته إلى مَن ينفيه". وذلك فرارٌ منهم عن لزوم هذا اللقب لهم. ولات حين مناصٍ! فإنّ النبيّ ﷺ شبّههم بالمجوس. وإنما يصحّ ذلك فيهم، لا في المثبِتين للقدر، لأنهم موحِّدون ذاتاً وفعلاً.

وهذا ما تيسّر إيراده من أحاديث القدر؛ وفيها كثرةٌ تُجاوِز حدَّ الإحصاء. وقد صحّ عن النبيّ عليه السلام أنّه قال في وصيّةٍ لبعض أصحابه: "لا تَقُل لشيءٍ لم يكن: "ليته كان"؛ ولا لشيءٍ كان: "ليته لم يكن"؛ ولكن قُل: "قَدَّر اللهُ، وما شاء فَعَلَ".(١) ولَـمَّا جاءه المَلَكُ بصورة عائشة في خِرقَة حريرٍ، قال: "إن يكن من عند الله، يُمضِه".(٢) وقال: "اشفَعُوا، تُؤجَروا؛ وليَقضِ اللهُ على لسان نبيّه ما شاء".(٣) ولَـمَّا قيل له: "سَعِّر لنا"، قال: "إنّ الله هو المُسَعِّر القابض الباسِط".(٤) وقال عليٌّ عليه السلام: "كلّما كَمُل عقلُ المرء، ازداد إيمانُه بالقدر". وعن سعد بن أبي وقّاصٍ، قال: قال رسولُ الله ﷺ: "مِن سعادةِ ابن آدم رِضَاه بما قَضَى اللهُ له. ومن شقاوة ابن آدم تَركُه استخارةَ الله. ومن شقاوةِ ابن آدم سَخَطُه بما قَضَى اللهُ".(٥)

وحديث صلاة الاستخارة مشهورٌ؛ وهو يتضمَّن الإيمانَ بالقدر؛ وفيه: "اللهمّ إني أستخيرُك بعلمك، وأستقدِرُك بقدرتك، وأسألُك من فضلك العظيم؛ فإنّك تَقدِرُ، ولا أَقدِرُ؛ وتَعلَم، ولا أَعلَم؛ وأنت عَلاّمُ الغُيوبِ". وهو صريحٌ في نفي القدرة الحادثة. وهو حديثٌ صحيحٌ.(٦)

ومَن استقرأ سِيرَ الأنبياءِ والملوك وغيرهم، ووقف على قضاياهم ووقائعهم، عَلِم بالضرورة أنّ لا خالق ولا متصرِّف في الوجود إلاّ الله. وإنما أُتِي هؤلاء القومُ مِن قصورِ

(١) مسلم ٢٦٦٤؛ ابن ماجه ٧٩.

(٢) البخاري ٣٨٩٥؛ مسلم ٢٤٣٨.

(٣) البخاري ٦٠٢٧؛ ٦٠٢٨؛ مسلم ٢٦٢٧.

(٤) الترمذي ١٣١٤؛ أبو داود ٣٤٥١؛ ابن ماجه ٢٢٠٠.

(٥) الترمذي ٢١٥١.

(٦) البخاري ١١٦٦؛ ٦٣٨٢؛ ٧٣٩٠؛ الترمذي ٤٨٠.

علمِهم، واعتمادهم على مجرّد عقلهم، مع تسليمهم وتقريرهم أنّ مِن أحكام الشرع ما لا يُعلَم إلاّ بتوقيف الشارع. وهذا تناقُضٌ. فهلاّ جعلوا هذا الأصلَ مِن التوقيفيّات(١)، ووافقوا نصوصَ الكتاب والسنّة وإجماعَ سلفِ الأمّة وخلَفِها!

ولقد أخبرني الثقةُ عن بعض رؤساء الحنفيّة ببغداد، أنّه قال: "إني لأخرُج من بيتي قدريّاً؛ ثمّ أعود إليه سنّيّاً". فقيل له: "كيف ذلك؟" قال: "أخرج على أني أفعل كذا وكذا، وأذهب إلى كذا وكذا، وأرى أني متمكّنٌ من ذلك قادرٌ. فيذهب النهار، ولم يتيسّر لي من ذلك شيءٌ. فأرجع، وأنا أقول: لو قُدِّر، لكان".

قلتُ: فهذه أحاديث وآثارٌ، إن لم تكن متواترةً تواتراً حقيقيّاً، فهي متواترةٌ تواتراً معنويّاً؛ كسخاء حاتمٍ، / وشجاعة عليٍّ. وإن لم تكن كذلك، فهي مستفيضةٌ، تلقّتها الأمّةُ بالقبول على تعاقب الأعصارِ، في سائر الأمصار، لم يُنقَل عن أحدٍ منهم لها إنكارٌ. فإذن، مستنَد صحّتها إمّا التواتر المعلوم، أو الإجماع المعصوم. فلينظر أمره لنفسه، وليُخلِص اعتقاداً يَلقَى فائدتَه في رمسِه، ولينظر أيهما(٢) أحقّ بالاتّباع: رسول الله ﷺ، والخلفاء الراشدون، والصحابة، والتابعون، وأئمّة الشرع الصالحون، والفضلاء المحقّقون؛ أم واصل بن عطاءٍ، وعمرو بن عُبَيدٍ، وأبو الهذيل العلاّف، والشحّام، والإسكافيّ(٣)، والجبّائيّ الذي يقول: "يُسمَّى اللهُ "مُحْبِلاً"؛ لأنّه لا يحبِل النساءَ إلاّ هو"، و"لا يسمّى "حنّاناً"؛ لأنّه مشتقٌّ من الحنين"؛ وغير ذلك من مقالاتهم البائرة، المبنيّة على أصولهم الهائرة.

١٤٥ب

[مآخذ مسألة القدر]

وحيث انتهينا في مسألة القدَر إلى هذا المقام بعد طويلٍ من الكلام، فلننبّه على مآخذها باختصارٍ؛ وهي ثلاثةٌ:

أحدها: أنهم ينكِرون تصرُّفَ الله التكوينيّ في أفعال خلقِه؛ ونحن نثبته. وقد سبق تقريره.

(١) الأصل: التوفيقيات.

(٢) الأصل: أيما؟

(٣) الأصل: الاسكاف.

الثاني: أنّ العدل عندهم ما حَسُن في العقل، والجور ما قَبُح فيه، بناءً على التحسين والتقبيح، وأنّه يحسُن ويقبُح من الله ما حَسُن وقَبُح منّا. وعندنا، العدل ما ورد الشرعُ بإثباته؛ والجور ما ورد بنفيه. وحظّ العقلِ عندنا فَهمُ الخطاب، لا التحكّم على ربّ الأرباب.

الثالث: أنّ الطاعة عندهم موافَقةُ الإرادة، بناءً على أنّ الإرادة شرطٌ في كون الصيغة أمراً. وعندنا، الطاعة موافَقة الأمرِ. وهو راجعٌ إلى المأخذ الأوّل.

وحكى الإمامُ فخر الدين في شرح الأسماء الحسنى أنّ القاضي عبد الجبّار الهَمَذانيّ رئيس المعتزلة دخل على الأستاذ أبي إسحق الإسفرائينيّ، وهو في دار الصاحب بن عبّادٍ. فقال القاضي، معرّضاً بالأستاذ: "سبحان مَن تَنزَّه عن الفحشاء!" فقال أبو إسحق: "سبحان مَن لا يَجري في مُلكِه إلاّ ما يشاءُ!"(١)

قلتُ: أشار عبد الجبّار إلى قوله تعالى، ﴿**إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ**﴾.(٢) وعنده، الإرادة شرطٌ في الأمر؛ فلا جرم لزِم على رأيه أنّ الله يُنَزَّه عن الفحشاء أمراً وإرادةً. وأشار أبو إسحق إلى قوله، ﴿**فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ**﴾،(٣) ونظائرِها، على ما قرّرناه في سورة البروج.(٤) فقد جَمع هذان الرئيسان عُمدةَ الطائفتين في كلمتيهما. إلاّ إنّ كلمة عبدالجبار جُبَارٌ، وعلى شفا جُرفٍ هَارٍ؛ لأنّه مُنازِعٌ في أنّ الإرادة شرطٌ للأمر، وفي أنّ الله إذا نهى عمّا يريد وقوعَه، أو أمَر بما لا يريد وقوعَه، جائزٌ؛ سبحانه وتعالى عمّا يقولون علوّاً كبيراً. وقد سبق تقريرُ ذلك.

---

(١) الرازي، لوامع البيّنات، ١٩٨-١٩٩.

(٢) الأعراف ٢٨.

(٣) هود ١٠٧؛ البروج ١٦.

(٤) راجع: صفحة ٣٢٤ أعلاه.

[خاتمة: في أنّ المعتزلة هل يكفرون بمقالتهم هذه، أم لا؟]

ولنختم الكتابَ بذكرِ فائدةٍ مهمّةٍ؛ وهي أنّ المعتزلة هل يَكفرون بمقالتهم هذه، أم لا؟ / ١٤٦أ

والجواب أنّ ظاهر الأحاديث يقضي بكفرهم، كما سبق. أمّا قاعدة العقل والشريعة العامّة في المعتزلة وغيرهم، أنّ مَن أراد بمقالته خيراً، من تنزيه الله سبحانه عمّا لا يليق به في اعتقاده بحسب اجتهاده، أنّه لا يُكفَّر، ولا يُفسَّق. بل إن خالَفَ الدليلَ في نفس الأمر، كان مخطئاً. ثمّ إن لم يكن مأجوراً، لم يكن مأزوراً. وذلك بشرط أن لا يخالِف قاطعاً من قواطع الشريعة، أو ظاهراً جليّاً لا معارِض له. والأصل في ذلك قوله عليه السلام، "إنما الأعمال بالنيّات".(١) والاعتقادات من أعمال القلوب؛ فيُعتبَر فيها المقاصدُ والنيّات.

وليست هذه المسألة وأشباهها من القواطع، وإنما هي من الاعتقادات. وفرقٌ بين القطع والاعتقاد. ومن زعم أنّ هذه، ومسألة الحرفِ والصوتِ وأشباهها، ممّا يُفرَّع على الوحدانيّة والنبوّة وتجاذُبيَّة الشُّبَهِ والأدلّة، مِن القطعيّات، فقد وَهِم. كيف، والشُّبَه فيها قد أعمّت النضائرَ(٢)، وعمّت الباديَ والحاضرَ! والله سبحانه لم يُكلِّف عبادَه القطعَ بما لم يجعل لهم إلى القطع به سبيلاً؛ إذ ذلك تكليفٌ بالمحال، والثابت عند مَن أثبته جوازُه، لا وقوعه. وذلك بخلافِ إثباتِ الصانعِ، ووحدانيّته، وقِدمِه، وجواز البعثة، وثبوت النبوّات؛ فإنّ الأدلّة عليها قواطعُ. والتشكيكات على ذلك كالتشكيكات على العاديّات، كما سبق؛ فلا يُؤثِّر ولا يُسمَع.

وتحقيق هذا أنّ أحكام الشريعة إمّا قطعيٌّ، قام عليه دليلٌ قاطعٌ؛ أو ظنّيٌّ، لم يقم عليه إلاّ دليلٌ ظنّيٌّ؛ أو واسطةٌ بينهما، وهو ما قام عليه دليلٌ ارتَفع عن الظنّيّ، ولم يَلحق بالقطعيّ. فالأوّل كما ذكرناه من وجود الصانع، وقِدمه، ووحدانيّته، وإثبات النبوّات. والثاني كالفروع العمَليّات، كمسائل الطهارات، والعبادات، والمعاملات، وما استندت إليه من مسائل أصول الفقه الخاصّة به. وهذا القسم متفاوِتٌ في مراتب الظنون. فأدلّة أصول الفقه أعلى رتبةً من أدلّة الفقه. ثمّ كلٌّ منها يتفاوت في ذلك

---

(١) البخاري ١؛ أبو داود ٢٢٠١؛ ابن ماجه ٤٢٢٧.

(٢) كذا في الأصل، بتشديد "أعمّت". وقد تكون: "أعمَت النظائرَ".

بحسب موادّ المآخذ.

وأمّا الواسطة، فكمسائل العقائد التي وَقَع النزاعُ فيها بين الأمّة مِن العلم المسمَّى بأصول الدين. فإنّ أدلّته لـمّا تردّدَت بين القطع والظنّ، تردّد هو بين القطعيّ والظنّيّ بالضرورة؛ فوقع النزاعُ فيه، وعظُم الخلافُ. وقد بيّنّا أنّ كلّ واسطةٍ وقعَت بين طرفين أخَذَت شبَهاً منهما؛ فتجاذباها بحُكمِ الشَّبَه بينهما. فالفقهاء ونحوهم يُلحقونها بالقسم الأوّل القطعيّ. ومَن أنعَم النظرَ فيها، رآها بالقسم الثاني الظنّيّ أشبه، وإلحاقها به أولى، وإن ارتفعت عنه شيئاً. ويُعنى "بالدليل القاطع" ما لم يُعارِضه ما يَقدح في النفس احتمالُ خلافه احتمالاً معتَبَراً؛ و "غير القاطع" يقابله.

فعلى هذا، القسم الأوّل قاطعٌ؛ لأنّه لم يُعارِضه إلاّ شُبَهُ منكِري الصانعِ ووحدانيّته، ومنكِري النبوّات. وهي كالشُّبَه الواردة على العاديّات؛ كاحتمال انقلاب الجبال ذهباً، والبحر خمراً ولبناً؛ وليس ذلك معتبَراً.

والقسم الثاني من الفروعيّات غير قاطعٍ؛ / لأنّ المعارِض قد يكون مِثلَه وأقوى منه؛ كأدلّة المذاهب الأربعة وغيرها في الفقه. ١٤٦ب

والقسم الثالث الذي نحن فيه هو بغير القاطع أشبهُ. مثاله في مسألة القدَر أنّا قد بيّنّا تعارُضَ آيِ الكتاب فيه ظاهراً بما استقرأناه منها. وأدلّة العقل فيه أشدُّ تعارضاً. والعقول إلى ما في جانب المعتزلة منها أميَل؛ والنفوس لها أقبَل. حتى قد بيّنّا أنّ نحارير المتكلّمين، إذا انحصروا فيها، لجؤوا إلى قوله تعالى، ﴿**لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**﴾؛[١] وتُسمّيها أهلُ السنّة "آية الدبّوس[٢]". وإن كان ذلك في نفسِ الأمرِ حقّاً، كما بيّنّاه، إلاّ إنّ مسألةً يكون فيها مِثلُ هذه الشُّبهِ الباهرةِ نقلاً وعقلاً لا يليق بعاقلٍ أن يجعلها مِن القطعيّات. وعلى هذا القياس مسألة الحرف والصوت؛ فإنّ النظر فيها متردِّدٌ جدّاً؛ ولا نصٌّ قاطعٌ فيها. أمّا مسألة الجهة، فهي إلى القطعيّات أقربُ؛ بل

(١) الأنبياء ٢٣.

(٢) غير واضحةٍ في الأصل. ويقول الطوفي في "الإشارات الإلهيّة" ٣، ٢٥-٢٦: "أي هو تامّ الحكمة والتصرّف في خلقه؛ فلا يُعترَض عليه. وهذه عمدة الجمهور في القدر، وإليها يرجعون؛ ويسمّونها "آية الدبّوس". وعند النظر فيما قرّرناه من سرّ القدر، يتبيّن أنّ الأمر واضحٌ بالمعقول، لا بالدبّوس". والدبّوس هو العصا في رأسها شيءٌ كالكرة. ولعلّها كنايةٌ عن شديد النهي.

هي عند التحقيق قطعيّةٌ. وأمّا مسألة عذاب القبر والشفاعة، ونحوها من أحكام الآخرة، فهي قطعيّاتٌ لا شكّ فيها؛ لأنّ النصّ فيها قاطعٌ خالٍ عن معارضٍ معتبَرٍ. وما يُعارِض به المنكِرون شُبَهٌ عقليّةٌ تَضعُف عن الاحتمال الوارد على العلوم العاديّة.

وإذا عرفتَ بما ذكرناه من القاعدة القطعيَّ مِن غيره، صار المتنازعون في المسائل غير القطعيّة في المثال كشاعرَين استفرَغا وُسعَهما في مدحِ ملِكٍ؛ لكن قصّر أحدُهما، وبرّز الآخرُ. فكلاهما يَستحقّ الجائزةَ في قضيّة العقل والشرع. أمّا العقل، فظاهرٌ؛ وليس هذا اعتماداً منّا على التحسين العقليّ المتَنازَع[1] فيه. إنما هو اعتمادٌ على التحسين المتّفَق عليه، كما سبق في موضعه. وأمّا في الشرع، فالقاعدة[2] الإسلاميّة العظيمة التي انبَنى عليها معظمُ أعمالِ القلوب والجوارح، وهي قوله عليه السلام، "الأعمال بالنيّات"؛[3] "مَن سأل اللهَ الشهادةَ خالصاً مِن قلبه، بَلَّغه اللهُ منازلَ الشهداء، وإن مات على فراشه"؛[4] "إنّ بالمدينة قوماً ما قَطَعتم وادياً إلاّ كانوا معكم، حَبَسَهم العُذرُ"؛[5] وقوله لمعن بن يزيد، "لك ما أخذتَ يا معنُ؛ ولك ما نَويتَ يا يزيدُ".[6] فكلّ هذا وأمثاله قصورٌ عن الكمال، أكمَلَه اللهُ بالنيّة. فكذلك، المخالف في هذه المسألة، غايتُه أن يُقَصِّر عن إدراك الصواب في نفس الأمر؛ لكنّه يَلحَق رتبةَ المجتهدين بالنيّة الصالحة. فهو كمَن مات على فراشه ناوياً للجهاد.

ومِن الحجج القاطعة في الاعتذار لهؤلاء المخالفين ما ثبت في السنّة، مِن أنّ رجلاً كان قبلكم قال لأولاده: "إذا مُتُّ، فاحرقوني، ثمّ اذرُوني في اليَمّ، لعلّي أُعجِز اللهَ (وفي لفظٍ: "أُضِلّ اللهَ")، فإنّه إن يَقدِر عَلَيّ، عذّبني عذاباً لا يُعذِّبه أحداً". وكان الرجل نبّاشَ القبور. فلمّا مات، فعلوا ذلك به. فأعاده الله، ثمّ أوقَفَه بين يديه؛ فقال: "ما حَمَلَك على ما صنعتَ؟" قال: "مخافتك يا ربّ". قال: "فإني قد غفرتُ لك".[7]

(١) الأصل: المشارع؟
(٢) الأصل: والقاعدة.
(٣) البخاري ١؛ أبو داود ٢٢٠١؛ ابن ماجه ٤٢٢٧.
(٤) مسلم ١٩٠٩؛ الترمذي ١٦٥٣؛ النسائي ٣١٦٢؛ أبو داود ١٥٢٠.
(٥) البخاري ٤٤٢٣؛ ابن ماجه ٢٧٦٤. وفي الأصل: "حبسهم العار".
(٦) البخاري ١٤٢٢.
(٧) البخاري ٣٤٥٢؛ ٣٤٧٩.

فهذا الرجل قد أنكَر القدرةَ بالكلّيّة؛ فعذَرَه اللهُ لجهله، ورحِمه بإيمانه. ومَن تأوَّل هذا الحديثَ / على غير ما ذكرناه مِن جهلِ الرجلِ بقدرة الله عليه، فقد راغَم ظاهرَ السنّةِ. وليس ذلك بصعبٍ. فإنّ العلماء قالوا: "مَن مات في مُهلة النظرِ قبل أن يَعرف اللهَ، فهو مِن أهل السلامة". فمَن عرَف اللهَ، وخفي عليه بعضُ صفاته، أَولى بذلك. ١٤٧ا

وإذا ثبت تجاوزُ الله عمّن أنكَر قدرتَه جهلاً، فتجاوُزُه عمّن أنكَر أثراً مِن آثار قدرته جهلاً، أو لتعارُض الأدلّة، أولى. وإذا ثبت أنّ الشاعرَين المذكورين يستحقّان الجائزةَ عقلاً وشرعاً، فالتفاوت يظهر بين المقصِّر والمبرِّز في أنّ للممدوح أن يُفضِّل أحدَهما على الآخر بحسب ما بينهما من الفضيلة. فكذلك هؤلاء المختلفون في هذه المسائل؛ يكون المخطئ منهم سالماً، أو يتفاوتون في الثواب، بحسب تفاوتهم في إدراك الصواب. وعلى الله توكُّلي، وإليه مآبٌ.

ولا يَلزم على هذا خطأُ اليهودِ والنصارى، مع أنهم مجتهدون، فينبغي أن يُعذَروا. لأنّ القرآن صرّح بأنهم معانِدون مُراغِمون. حتى لو ثبت أنهم لم يراغموا، لعذرناهم كغيرهم. وأيضاً، فالذي نازعوا فيه قطعيٌّ، لا مِمّا نحن فيه.

وهذا آخر ما تَيَسَّر إيرادُه من هذا الكتاب. نسأل الله سبحانه أن يجعله خالصاً لوجهه، وأن ينفع به كثيراً من خلقِه، ويوفّقنا في القول والعمل للإصابة، ويعفو عن زللنا في السَمعِ والجابَة.

المراجـــع

ابن أبي حاتم، الحافظ عبد الرحمن بن محمد الرازي. **تفسير القرآن العظيم**، الرياض، تح أسعد الطيب، ١٤١٩/١٩٩٩.

ابن الأثير الجزري، المبارك بن محمد. **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تح محمود الطناحي، القاهرة، بلا تاريخ.

ابن بلبان الفارسي، علاء الدين عليّ. **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبّان**، تح شعيب الأرنؤوط، بيروت، ١٤١٢/١٩٩١.

ابن تيميّة، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيميّة**، تح عبد الرحمن بن قاسم، الرياض، ١٤١٦/١٩٩٥.

ابن الجزري، أبو الخير محمد بن محمد. **النشر في القراءات العشر**، تح علي الضباع، بيروت، بلا تاريخ.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تح محمد عطا ومصطفى عطا، بيروت، ١٤١٢/١٩٩٢.

ابن حبّان، الحافظ أبو حاتم محمّد بن حبّان. **صحيح ابن حبّان**، [راجع: ابن بلبان].

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن عليّ. **الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة**، تح سالم الكرنكوى، بيروت، بلا تاريخ.

ــ **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، تح عبد العزيز بن باز وغيره، الرياض، ١٣٧٩.

ابن حزم الظاهري، أبو محمّد عليّ بن أحمد. **التقريب لحدّ المنطق**، في: **رسائل ابن حزم الأندلسي**، تح إحسان عبّاس، بيروت، ١٩٨٣، الجزء ٤، ٩٣-٣٥٦.

ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد. **الذيل على طبقات الحنابلة**، تح محمّد الفقي، القاهرة، ١٣٧٢/١٩٥٣.

ابن عبد البرّ، الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد الله. **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تح مصطفى العلوي وغيره، الرباط، ١٣٨٧/١٩٦٧.

ابن عربي، محيي الدين محمّد بن عليّ. **الفتوحات المكّيّة**، بيروت، بلا تاريخ.

ـــ **فصوص الحكم**، تح أبو العلا العفيفي، القاهرة، ١٣٦٥/١٩٤٦.

ابن قدامة، موفّق الدين عبد الله بن أحمد. **المغني**، تح عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، القاهرة، ١٤١٠/١٩٩٠.

ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل **البداية والنهاية**، تح محمد النجار، القاهرة، بلا تاريخ.

ابن الكلبي، هشام بن محمّد. **كتاب نسب الخيل في الجاهليّة والإسلام وأخبارها**، تح نوري القيسي وحاتم الضامن، بيروت، ١٤٠٧/١٩٨٧.

ابن ماجه، محمّد بن يزيد. **سنن ابن ماجه**، تح محمّد عبد الباقي، القاهرة، بلا تاريخ.

ابن مُقرَّب العيونيّ، عليّ. **ديوان ابن المقرَّب**، تح عبد الفتّاح الحلو، القاهرة، ١٣٨٣/١٩٦٣.

ابن منده، الحافظ محمّد بن إسحق. **كتاب الإيمان**، تح علي الفقيهي، بيروت، ١٤٠٧/١٩٨٧.

ابن المنيّر، ناصر الدين أحمد بن محمّد. **الإنصاف فيما تضمّنه الكشّاف من الاعتزال**، (بحاشية الكشّاف، للزمخشري).

أبو تمّام، حبيب بن أوس الطائي. **ديوان أبي تمّام**، تح محيي الدين الخيّاط، القاهرة، بلا تاريخ.

أبو داوود، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داوود**، تح محمّد محيي الدين، بيروت، بلا تاريخ.

أبو رشيد النيسابوري، سعيد بن محمّد. **المسائل في الخلاف بين البصريّين والبغداديّين**، تح معن زيادة، طرابلس، ١٩٧٩.

أبو العتاهية، إسماعيل بن قاسم. **ديوان أبي العتاهية**، تح مجيد طراد، بيروت، ١٤١٥/١٩٩٥.

أبو فراس الحمداني، الحارث بن أبي العلا. **ديوان أبي فراس الحمداني**، تح يوسف فرحات، بيروت، ١٤١٣/١٩٩٣.

أحمد بن حنبل. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، القاهرة، بلا تاريخ.

الأرموي، تاج الدين محمّد بن الحسين. **الحاصل من المحصول**، تح عبد السلام أبو ناجي، بنغازي، ١٩٩٤.

الأرموي، سراج الدين محمود بن أبي بكر. **التحصيل من المحصول**، تح عبد الحميد أبو زنيد، بيروت، ١٤٠٨/١٩٨٨.

الأشعري، الإمام أبو الحسن عليّ بن إسماعيل. **اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع**، القاهرة، ١٩٧٥.

الإصبهاني، الحافظ أبو نعيم أحمد بن عبد الله. **حلية الأولياء**، بيروت، ١٤٠٠/ ١٩٨٠.

الإصفهاني، أبو فرج علي بن الحسين. **الأغاني**، تح عبد مهنّا، بيروت، ١٤٠٧/١٩٨٦.

الآمدي، سيف الدين علي بن أبي علي. **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت، ١٤٠٥/١٩٨٥.

الباقلاّني، القاضي أبو بكر محمّد بن الطيّب. **تمهيد الأمائل وتلخيص الدلائل**، تح رِتشارد مَكارثي، بيروت ١٩٥٧.

البحتري، الوليد بن عبيد. **ديوان البحتري**، تح حسن الصيرفيّ، القاهرة، ١٩٧٧.

البخاري، محمّد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، [راجع: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري].

البصري، أبو الحسين محمّد بن عليّ. **كتاب المعتمد في أصول الفقه**، تح محمّد حميد الله، دمشق، ١٣٨٤/ ١٩٦٤.

البصري، الحسن بن أبي الحسن يسار. **رسالة في القدر**، في رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمّد عمارة، القاهرة، ١٩٧١، ٨٣-٨٨.

البغدادي، عبد القاهر بن طاهر. **أصول الدين**، بيروت، ١٩٨٠.

البغوي، الإمام محمّد بن الحسين الفرّاء. **شرح السنّة**، تح شعيب الأرناؤوط، بيروت، ١٤٠٠/ ١٩٨٠.

البيهقي، الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين. **السنن الكبرى**، بيروت، بلا تاريخ.

ـــ **شعب الإيمان**، تح محمد زغلول، بيروت، ١٤١٠/ ١٩٩٠.

الترمذي، محمّد بن عيسى. **الجامع الصحيح** (وهو سنن الترمذي)، تح أحمد شاكر، القاهرة، ١٣٩٨/١٩٧٨.

الجرجاني، الشريف علي بن محمّد. **التعريفات**، تح غوستاف فلوجل، بيروت، ١٩٨٥.

الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله. **الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد**، بيروت، ١٩٩٦.

ـ **البرهان في أصول الفقه**، تح عبد العظيم الديب، القاهرة، ١٤١٢/١٩٩٢.

ـ **العقيدة النظاميّة**، تح محمّد الكوثري، القاهرة، ١٩٤٨.

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي. **كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون**، إسطنبول، ١٩٤١–١٩٤٧.

الدارمي، أبو محمّد عبد الله بن عبد الرحمن. **سنن الدارمي**، تح فواز زمرلي وخالد العلمي، بيروت، ١٤١٧/١٩٩٧.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **الأربعين في أصول الدين**، حيدرأباد، ١٣٥٣.

ـ **لوامع البيّنات في الأسماء والصفات**، تح طه سعد، القاهرة، ١٣٩٦/١٩٧٦.

ـ **محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين**، تح حسين أتاي، القاهرة، ١٤١١/١٩٩١.

ـ **المحصول في علم أصول الفقه**، تح طه جابر العلواني، الرياض، ١٣٩٩/١٩٧٩.

ـ **المطالب العالية من العلم الإلهي**، تح أحمد السقا، بيروت، ١٤٠٧/١٩٨٧.

ـ **نهاية العقول في دراية الأصول**، مخطوط مكتبة أحمد الثالث (اسطنبول) ١٨٧٤.

الزبيدي، محمد مرتضى. **تاج العروس من جواهر القاموس**، بيروت، بلا تاريخ.

الزركشي، بدر الدين محمّد بن بهادر. **البحر المحيط في أصول الفقه**، تح عبد القادر العاني، الكويت، ١٤١٣/١٩٩٢.

الزمخشريّ، جار الله محمود بن عمر. **الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل**، تح عادل عبد الموجود وعلي معوّض، الرياض، ١٤١٨/١٩٩٨.

الزنجاني، شهاب الدين محمود بن أحمد. **تخريج الفروع على الأصول**، تح محمّد صالح، بيروت، ١٤٠٤/١٩٨٤.

زهير بن أبي سلمى. **ديوان زهير بن أبي سلمى**، تح عمر السويدي، ليدن، ١٣٠٦/١٨٨٩.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. **طبقات الشافعية الكبرى**، تح عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحي، القاهرة، ١٩٦٩.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور**، طهران، ١٣٧٧.

الشافعي، الإمام محمّد بن إدريس. **كتاب الأمّ**، القاهرة، ١٣٢١.

الصنعاني، عبد الرزّاق بن همّام. **تفسير القرآن**، تح مصطفى محمد، الرياض، ١٤١٠/١٩٨٩.

الطبراني، الحافظ أبو القاسم سليمان بن أحمد. **المعجم الأوسط**، تح محمود الطحّان، الرياض، ١٤٠٦/١٩٨٦.

ـ **المعجم الكبير**، تح حمدي السلفي، بغداد، ١٣٩٩/١٩٧٩.

الطبريّ، أبو جعفر محمد بن جرير. **تفسير الطبريّ** (جامع البيان عن تأويل القرآن)، بيروت، ١٣٩٨/١٩٧٨.

الطوفي، سليمان بن عبد القوي. **الإشارات الإلهيّة إلى المباحث الأصوليّة**، تح حسن قطب، القاهرة، ١٤٢٤/٢٠٠٣.

ـ **الإكسير في علم التفسير**، تح عبد القادر حسين، القاهرة، ١٩٧٧.

ـ **إيضاح البيان عن معنى أمّ القرآن**، تح علي البوّاب، مجلة البحوث الإسلاميّة (الرياض)، ٣٦، ١٤١٣/١٩٩٣، ٣٣٥-٣٦١.

ـ **البلبل في أصول الفقه**، الرياض، ١٤١٠/١٩٩٠.

ـ **الانتصارات الإسلاميّة في كشف شبه النصرانيّة**، تح سالم القرني، الرياض، ١٤١٩/١٩٩٩.

ــ **التعيين في شرحِ الأربعين النوويّة**، تَح أحمد عثمان، بيروت، ١٤١٩ /١٩٩٨ .

ــ **تفسير سور ق والقيامة والنبأ والانشقاق والطارق**، تح علي البوّاب، الرياض، ١٩٩٢ .

ــ **شرح مختصر الروضة**، تح عبد الله التركي، الرياض، ١٤١٩ /١٩٩٨ .

ــ **الصعقة الغضبيّة في الردّ على منكِري العربيّة**، تح محمد الفاضل، الرياض، ١٤١٧/١٩٩٧ .

ــ **عَلَم الجذَل في عِلم الجدل**، تح فولهاف هاينريش، بيروت، ١٤٠٨ /١٩٨٧ .

ــ **موائد الحَيس في فوائد امرئ القيس**، تح مصطفى عليّان، عمّان، ١٩٩٤ .

عامر بن طفيل. **ديوان عامر بن طفيل**، تح هُدى جنْهويتشي، بيروت، ١٤١٨ /١٩٩٧ .

عبد الجبّار بن أحمد الهمذاني، القاضي. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تح إبراهيم الأبياري وغيره، القاهرة، ١٣٨٠ / ١٩٦١ .

ــ **كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، في **فضل الاعتزال**، تح فؤاد سيّد، تونس، ١٤٠٦ /١٩٨٦ .

العسقلاني، أحمد بن علي ابن حجر. **الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة**، بيروت، بلا تاريخ.

العلائي، خليل بن كَيْكَلدي. **إجمال الإصابة في أقوال الصحابة**، تح محمّد الأشقر، الكويت، ١٤٠٧ /١٩٨٧ .

العلوي، الإمام يحيى بن حمزة. **عِقد اللآلي في الردّ على أبي حامد الغزالي**، تح إمام عبدالله، القاهرة، ١٤٢٢ / ٢٠٠٢ .

العليمي، أبو اليمن عبد الرحمن بن محمّد. **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**، تح محمّد بحر العلوم، النجف، ١٣٨٨ /١٩٦٨ .

الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد. **المستصفى من علم الأصول**، القاهرة، ١٣٢٢ .

الفرّاء، محمّد بن الحسين أبو يعلى. **العدّة في أصول الفقه**، تح أحمد المباركي، الرياض، ١٤١٠ /١٩٩٠ .

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تح عادل عبد الموجود وعلي معوض، مكّة المكرّمة، ١٤١٦/١٩٩٥.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**، تح محمد الحفناوي، القاهرة، ١٤١٤/١٩٩٤.

لبيد. **ديوان لبيد بن ربيعة العامريّ**، تح إحسان عبّاس، الكويت، ١٩٦٢.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي**، تح علي معوض وعادل عبد الموجود، بيروت، ١٤١٤/١٩٩٤.

مجاهد بن جبر المخزومي، أبو الحجّاج. **التفسير**، تح عبد الرحمن السورتي، إسلام أباد، بلا تاريخ.

المحاسبي، أبو عبد الله الحارث بن أسد. **شرف العقل وماهيّته**، تح مصطفى عطا، بيروت، ١٤٠٦/١٩٨٦.

المرغيناني، برهان الدين علي بن أبي بكر. **الهداية شرح بداية المبتدي**، بيروت، بلا تاريخ.

مسلم بن الحجّاج بن مسلم. **صحيح مسلم بشرح النووي**، تح محمّد عبد الباقي، بيروت، ١٤١٥/١٩٩٥.

الملاحمي، محمود بن محمّد. **المعتمَد في أصول الدين**، تح مارتن ماكدِرمُت وويلفِرد مادلُنغ، لندن، ١٩٩١.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. **سنن النسائي** (بشرح جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي)، تح عبد الفتّاح أبو غدّة، حلب ١٤٠٩/١٩٨٨.

ـ **السنن الكبرى**، تح عبد الغفّار البنداري وسيد حسن، بيروت، ١٤١١/١٩٩١.

النيسابوري، الحاكم أبو عبد الله محمّد بن عبد الله. **المستدرَك على الصحيحين**، بيروت، بلا تاريخ.

كشّاف الأحاديث النبويّة

الكشّاف العامّ

سلسلة تحقيق التراث

صدر ضمن هذه السلسلة الكتب التالية:

العنوان	المصنف/ المؤلف	المحقق
١- كتاب المآخذ على شُرَّاح ديوان أبي الطَّيب المُتَنَبِّي (٤/١)	أبي العباس أحمد بن علي بن مَعْقِل الأزدي المهلبي	الدكتور عبد العزيز بن ناصر المانع
٢- الإيضاح في أصول الدين	أبي الحسن علي بن عبيد الله بن الزاغوني	الدكتور عصام السيد محمود
٣- السفر الثاني من كتاب المقتبس	ابن حيان القرطبي	الدكتور محمود علي مكي
٤- الأمكنة والمياه والجبال والآثار ونحوها المذكورة في الأخبار والأشعار (٢/١)	أبي الفتح نصر بن عبدالرحمن الإسكندري	حمد الجاسر
٥- بَرديات قُـرَّة بن شَريك العَبْسي		الدكتور جاسر بن خليل أبو صفية